LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr04depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

LAP

RECONSTRUYENDO LA HISTORIA

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 18 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

MILTON SCHWANTES
JOSE S. CROATTO
JULIO P. TAVARES Z.
FRANCISCO R. OROFINO
IVONI RICHTER REIMER
NESTOR O. MIGUEZ
UWE WEGNER
DAGOBERTO RAMIREZ F.

Ribla

Revue

4

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción

Gustavo Gutiérrez
Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Souza
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Tereza Cavalcanti
Jandir Santin
Réne Castellanos

Coordinadores regionales

Cono Sur:
Dagoberto Ramírez, Casilla 13596, Santiago, Chile.
José Severino Croatto, Camacuá 282, 1406 Buenos Aires, Argentina.

Centroamérica:
Pablo Richard, Apartado 389, 2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Jorge Pixley, Apartado 2555, Managua, Nicaragua.

Brasil:
Gilberto Gorgulho, Rua Atibaia 420, 01235, São Paulo, SP, Brasil.
Tércio Machado Siqueira, Rua do Sacramento 230, 01235, São Bernardo do Campo/SP, Brasil.

Región Andina:
Alicia Winters, Apartado Aéreo 6078, Barranquilla, Colombia.

México:
Javier Saravia, Apartado 9-110, Zona Industrial, 44940 Guadalajara, Jal., México

Coordinador General:
Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090 Guarulhos, SP, Brasil.

Coordinador de este número:
Dagoberto Ramírez

Esta revista se publica en español y en portugués tres veces al año.

En español por:
Editorial DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Ediciones Rehue, Argomedo 40, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile

En portugués por:
Editora Vozes, Rua Frei Luís 100, 25689 Petrópolis, RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93001 São Leopoldo, RS, Brasil.
Imprensa Medotista, Caixa Postal 11,09700 São Bernardo do Campo, SP, Brasil.

Costo de la suscripción:	América Latina:	US$ 18
(3 números al año)	Otros países:	US$ 30

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

Este número de RIBLA cuenta con el apoyo financiero de la Comisión de Participación de las Iglesias en el Desarrollo del Consejo Mundial de Iglesias.

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 20 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 4

SAN JOSE, COSTA RICA

1989

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

Primera reimpresión, 1991

PARA PEDIDOS ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI
Fax 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5
Milton Schwantes

LA RELECTURA DEL NOMBRE DE YAHVE
(Reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13 7
José Severino Croatto

¡JAHVE ESCUCHA EL CLAMOR!
UNA LECTURA DE GENESIS 4,1-16 19
Julio Paulo Tavares Zabatiero

"CONTIGO YO GOLPEARE AL CABALLO
Y AL CABALLERO, AL CARRO Y AL CONDUCTOR 35
Francisco R. Orofino

RECONSTRUIR HISTORIA DE MUJERES.
RECONSIDERACIONES SOBRE EL TRABAJO
Y ESTATUS DE LIDIA EN HECHOS 16 47
Ivoni Richter Reimer

LENGUAJE BIBLICO Y LENGUAJE POLITICO 65
Néstor O. Míguez

ROMANOS 13,1-7: LOS CRISTIANOS Y LAS
AUTORIDADES. UNA LECTURA SOCIOLOGICA 83
Uwe Wegner

LA IDOLATRIA DEL PODER, LA IGLESIA
CONFESANTE EN LA SITUACION DE APOCALIPSIS 13 ... 109
Dagoberto Ramírez F.

EDITORIAL

Milton Schwantes

Con alegría llegamos al cuarto volumen. Son muchas las dificultades que deben ser enfrentadas por los latinoamericanos. La revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana va superando las distancias. Promueve el encuentro, reúne esfuerzos a nivel latinoamericano. Todo esto es motivo de alegría.

En todas partes se están haciendo nuevas experiencias con los textos bíblicos. Nuevas perspectivas aparecen en la superficie. Se expresan distintas interpretaciones. Este 4° volumen representa justamente un conjunto de ensayos, que interpretan los textos bíblicos desde la realidad y la práctica latinoamericana. De hecho, estamos **Reconstruyendo la historia**, la historia de nuestros pueblos, de nuestras iglesias, de nuestra propia memoria bíblica.

Un ensayo programático de **J. Severino Croatto** encabeza el volumen. "**La relectura del nombre de Jahve**". Su tesis va a la raíz de la cuestión teológica: "Jahve es un nombre programático para las personas que luchan por su liberación."

Continúan 2 ensayos sobre materias del Antiguo Testamento. Ambos representan aspectos y detalles de la tesis programática de la "relectura del nombre Jahvé".

El análisis y el énfasis exegéticos prevalecen en el artículo de **Julio Paulo Tavares Zabatiero**. Interpreta el Génesis 4 en la perspectiva del javismo liberador: "**Jahvé escucha el clamor**".

Con un énfasis historiográfico Francisco R. Orofino estudia un momento de la monarquía israelita: "**Contigo yo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor**".

Los ensayos en relación a temas neo-testamentarios son introducidos por un artículo de **Ivoni Richter Reimer**. Parte de la experiencia de las mujeres y reelabora la interpelación de Hc 16, a partir del trabajo de Lidia. Su tesis programática es: "**Reconstruir historia de mujeres**".

Luego siguen dos estudios relacionados con las cartas paulinas, ambos se complementan.

Néstor O. Míguez pone su atención en 1 Tesalonicences. A partir de la correlación entre "**Lenguaje bíblico y lenguaje político**" su estudio muestra de qué manera Pablo usa el "lenguaje político y la analogía política".

Romanos 13 es tratado en el artículo de **Uwe Wegner**. Se pregunta por la relación entre **"el cristiano y las autoridades"**. Aplica a este famoso texto el método de la lectura sociológica, llevándonos a nuevas interpretaciones.

En América Latina, estamos acostumbrados a leer Romanos 13 comparándolo con Apocalipsis 13. **Dagoberto Ramírez** se dedica a este capítulo de la apocalipsis. Conduce su interpretación en la línea de la relación entre idolatría y poder: **"la idolatría del poder"**.

LA RELECTURA DEL NOMBRE DE YAVE
(reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3:1-15 y 6:2-13)

J. Severino Croatto

Introducción

Es común calificar estos dos relatos del libro del Exodo como de "vocación/misión" de Moisés. Hay rasgos formales que constituyen el género literario indicado: visión o teofanía, encargo de una misión (ir al faraón, hablar a los israelitas, 3:10; 6.6), objeción del protagonista (3:11; 6:12), respuesta y confirmación por parte de Yavé (3:12; 6:13). Pero aquellas perícopas cubren otros temas, y al revés, los relatos de "vocación/misión" no se extienden a la totalidad de los pasajes. Están al servicio de otro tema mayor. Pero lo más sintomático en esa manera tradicional de interpretarlos, está en el destacar al **héroe** en sí mismo, como individuo y gran personaje. Importa el individualismo de las figuras humanas, porque tal vez queda marcado también el individualismo del lector. La contraparte de esta lectura es considerar en Ex 3 y 6 la emergencia de un **proyecto** divino de **liberación** (y no sólo la vocación de un héroe elegido), y la orientación de los relatos a un **pueblo** más que a una personalidad.

Los datos aportados por la exégesis científica de Ex 3 y 6, más usados para la primera lectura, sirven también para la segunda. El enfoque depende del intérprete. Una exégesis que mira el texto bíblico desde la realidad latinoamericana sólo puede optar por la segunda. **Dentro** del mismo texto hay motivos o temas que resaltan con otra dimensión. Toda lectura es hermenéutica y debe pasar **por el texto;** pero también es cierto que todo texto, aunque analizado exhaustivamente y casi "clausurado" por la exégesis histórico-crítica (paso necesario) permanece "polisémico" en su lectura concreta e históricamente situada.[1]

I. Lo aceptado comúnmente

Vamos a partir de lo que es aceptado comúnmente en los comentarios y estudios particulares sobre Ex 3 y 6, para reaccionar frente a ello, o mirarlo desde otra óptica. Partamos de **Ex 3:1-15.**

Se han reconocido dos fuentes principales incorporadas en este relato, una "yavista" y otra "elohista", con algunas oscilaciones entre los distintos exégetas. Creemos con todo que hay **cuatro** textos diferentes:[2]

Texto I ("elohista"): vv. 1.4b (menos "desde la zarza"). 6.9-12.

Hay una inclusión entre los vv. 1 y 12 (**har** "montaña"). Dios "llama/grita" **(qara')** a Moisés y se identifica como "el Dios de los padres"; Moisés **no** quiere fijar la vista en Dios; el v. 9 describe la opresión con el término **lahas** y contrapone la mirada divina que baja al clamor de los oprimidos que sube. El resto toma los motivos ya señalados de los relatos de vocación/misión, pero con un relieve particular en la respuesta de Dios: "yo estaré contigo" **(ki'[3]ehye 'immak)**. El "ir al faraón" y "sacar a los israelitas" marca la meta (la liberación del pueblo) de este recorrido del tejido textual (tema enfatizado narrativamente, c.f. vv. 10.11.12).

Texto II ("yavista"): vv. 2-4a.5.7 -8.16-20: visión de la zarza, teofanía, conocimiento divino de la opresión, proyecto de liberación con destino a la tierra ideal (vv.7-9), identificación de Yave como "el Dios de los padres" (v. 16) con repetición del proyecto liberador (vv.16b-17) que debe ser transmitido a los **ancianos** de Israel para sumarlos en un encuentro con "el rey de Egipto" (v. 18ab$^{\alpha}$). El mensaje a éste (v.18b$^{\beta}$) (aviso de una peregrinación por el desierto) no está preanunciado; al "escuchar" de los ancianos (v.18a) se contrapone el rechazo del rey de Egipto para, a su vez, contrabalancear y terminar el relato con el motivo de la mano poderosa de Yave (vv.19b-20). Así, el éxodo es una acción **de Yavé** (y no tanto de Moisés, como en el texto I). El texto II es más bien un relato de **"aparición**/misión"; en los vv. 2-4a el lexema **r'h** recurre seis veces, y se repite otras dos en el v.7 (aquí la opresión es **(gni)** para reaparecer en el v. 16.

En el texto I Moisés tenía que actuar (ir al faraón, sacar al pueblo), en este sólo tiene que hablar (vv. 16 y 18).

Texto III (vv. 13-14). **No** es continuación fluida del texto I, que ya había presentado la objeción de Moisés (v. 11). El mensaje a Moisés ("el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros") no responde al "ir al faraón/sacar a los hijos de

Israel", enfatizado en el texto I. La objeción ya no es de Moisés sólo ("¿quién soy yo?"), sobre su persona, sino del pueblo, y referida a otro tema: **el nombre** del Dios enviante, en otra forma, la pregunta es por **quién envía.** La objeción, por otra parte, no tiene mucha consistencia a la luz de los vv. 1-12, donde "el Dios de los padres" (v.6) es precisamente una fórmula identificatoria del Dios de las promesas. La pregunta imaginada de los israelitas parece puramente retórica o literaria.

Otra cuestión: si se tratara de manifestar el nombre sagrado de YHW (H), ¿por qué no usar directamente este nombre en vez de la fórmula inesperada **'ehye 'aser 'ehye,** con un imperfecto en primera persona que cuesta correlacionar con **Yahweh?** Es evidente que no se trata de un nombre propio, sino de una descripción que remite a otra parte del texto total. Esa forma alambicada y descriptiva de identificarse Dios es requerida por un contexto, como veremos. Por último, el v. 14 está recargado. Si la respuesta es el v.14b ("y dijo: 'así dirás a los hijos de Israel: **'ehye** me envió a vosotros") sería más fluido el texto y sería importante para explicar la inserción de los vv. 13-14. Si es el v. 14a ("y dijo Dios a Moisés: **'ehye 'aser 'elye'**) entonces 14b no añade nada nuevo; pero si entonces 14a es un complemento de 13.14b y habría que preguntarse por qué.

Si nos concentramos en el texto III, la respuesta lógica y suficiente a la pregunta de Moisés es el v.14a: el verbo en primera persona corresponde al sujeto hablante, y la fórmula enfática **'ehye 'aser 'ehye** responde lapidariamente a la pregunta de los israelitas. Por lo demás, si nos fijamos bien, no se responde al "¿cuál es su nombre?" sino al "¿qué les diré?" del v.13b. Veremos luego que no hay ninguna revelación de un hombre nuevo de Dios en este pasaje sino un mensaje de confianza en la presencia salvífica de Yavé, y una profundización del sentido de este nombre ya conocido. El v.14b sería un desdoblamiento de la misma respuesta, pero aquí Moisés habla de Yavé como un **'ehye,** para mantener la fuerza oracular del pronunciamiento de 14a.

Es claro por otra parte que ni **'ehye** (ni la forma larga del v.14a) es un nombre especial del Dios de Israel. Si así fuera, y dada la importancia de este relato, se lo usaría en la narración subsiguiente, por lo menos en la del éxodo. Nadie revela un nombre importante que queda ipso facto en el olvido. Ni el "elohista" lo usa... ¿Qué sucede entonces en el texto III?

La respuesta está en el v.12a: cuando Moisés objeta su incompetencia para ir al faraón y sacar a los israelitas, Dios le dice: **ki 'ehye 'immak** "en verdad **yo estaré contigo**". Esta fórmula, tantas veces usada en los oráculos y promesas de salvación o

protección,[4] en especial cuando Dios llama a un intermediario para realizar una obra, apunta a dar seguridad y confianza. Aquí, a Moisés. Ahora bien, los vv. 13-14 prolongan esta seguridad y confianza a todo el pueblo que, en medio de la opresión, no parecía contentarse con el lejano "Dios de los padres", desconectado de la realidad presente. Aquel "Dios de los padres" (v. 13a) se manifiesta ahora como **'ehye 'aser 'ehye** que no puede significar otra cosa que "seré (me manifestaré como) **el que estaré** (con vosotros)". El futuro mira justamente a la acción salvadora ya inminente: la liberación de la esclavitud egipcia. El **'ehye** remite al v. 12a. El v. 12 es entonces la "clave" de la expansión de los vv. 13-14 (texto III), clave a la que no se ha prestado mucha atención (hecho imperdonable desde el punto de vista de la semiótica).[5]

Si con todo no se trata de un nombre nuevo, ¿cómo se responde al "¿cuál es su **nombre?**" del v.13b? El **nombre** en cuestión no puede ser otro que el de **Yavé**, ya conocido para el lector de Ex 3, por su redactor/autor actual, y por quien compuso la microunidad de los vv. 13-14 en dependencia del texto 1 (que contiene el v. 12). Estos vv. juegan simultáneamente con el sentido de la expresión "yo estaré contigo" del v. 12a, y con el nombre de Yavé, al que aluden paranomásticamente. La atracción de aquella expresión exige el uso de la primera persona del **yictol** de **haya**; y la referencia a Yavé hace que se omita el "contigo", para comprimir la frase en el solo verbo, convertido en sustantivo. Por eso, los vv. 13-14 tienen sentido **sólo allí donde están ahora.** Se está hablando de Yavé,[6] no como nombre nuevo, sino de su **nuevo sentido.** Sea cual fuere el origen etimológico o cúltico de dicho nombre (ver más adelante), para el autor de los vv. 13-14, y por supuesto para el del Pentateuco, Yavé queda ligado indisolublemente a la acción liberadora del éxodo, cuya memoria actualiza su mera pronunciación... Veremos que esto tiene consecuencias importantes. Que la tradición, judía y luego cristiana, se haya embarcado en el "desvío" iniciado por los LXX con su lectura **ontológica (egò eimì ho on** "yo soy el que es/soy") ha significado un bloqueo milenario del querigma diáfano de este texto.

Texto IV (v. 15): la conjunción **'od** ("todavía/además") acusa a este v. como complemento de lo anterior.[7] La recuperación de dos expresiones del v. 14 ("así dirás a los hijos de Israel" y "me envió a vosotros") muestran, desde el punto de vista crítico-literario, cierta dependencia respecto de los vv. 13-14. Pero hay también diferencias: el v. 13 preguntaba por el nombre, el 15 habla de quien **envía.** A nivel de redacción, con todo, el v. 15 constituye el desenlace de la cuestión planteada desde el v. 6 (texto I)

y concentrada en los vv. 12-14: el "Dios de los padres", que ahora anuncia su proyecto de liberación y asegura a Moisés que **estará con él**, porque se define como un Dios que **está (con)**, se identifica claramente en el v. 15 como "**Yavé**, el Dios de vuestros padres...". En otras palabras, lo dicho sobre **'ehye** (y **'ehye 'aśer 'ehye**) es una explicación del sentido profundo y liberador del nombre del Dios de Israel. Resulta evidente que este v. 15 une todos los hilos tendidos en el relato.[8] Y nos está diciendo con toda claridad que el único nombre del que se habla es **Yavé**. Para más pruebas: el **'ehye śelajanî** del v. 14b es retomado e identificao en el v. 15 como **YHW (H)... selajanî**. Aquella expresión no es otra cosa que la "traducción" del nombre "Yavé", pero situado en el marco salvífico de la liberación. Que **éste** y no un hipotético "yo soy..." sea el nombre tematizado en los vv. 13-14, lo señala el v. 15b, que funciona como remate esperado: "**éste** es mi nombre (respuesta a la pregunta de 13b) para siempre, y **éste** mi memorial de generación en generación".

A esta altura, podemos hacer algunas reflexiones más. La interpretación "ontológica" de los LXX y prevalente en la tradición exegética, teológica y litúrgica, es un "desvío" como señalamos ya. Para los judíos helenistas de Alejandría habrá sido una relectura provechosa, como lo habrá sido para la tradición cristiana helenizante que tanto enfatizó la "esencia" de Dios. También se inscribe en esa línea la interpretación del **'ehye 'aśer 'ehye** como "soy el existente".[9] Para el pueblo oprimido había otras urgencias; su Dios no era el Ser, el Existente, "el que es", sino el protector y salvador que venía hacia ellos.

Lo que señalamos al comienzo sobre Moisés como héroe, como personalidad individual, se repite precisamente en las interpretaciones del **'ehye 'aśer 'ehye** como "yo soy el que soy", "el Existente", etc.[10] La pregunta existencial del texto (de su autor, de sus destinatarios) es por la **presencia** de Dios; por eso Yavé es entendido como "el que **está** (con)" y no "el que **es** (en sí)".

Todavía más, fuera del contexto de opresión/liberación (tema fundamental de Ex, 1-15) están aquellas interpretaciones de 3:13-14 que destacan la inefabilidad y trascendencia de Dios: "yo soy el que soy (y no preguntes más)". Sólo quien no sabe qué significa vivir oprimido puede hacer esta burla sobre Dios. Una respuesta así puede caber en otros contextos pero no en la urgencia de un proceso de liberación. La pregunta "¿cuál es su nombre?" no era filosófica ni mística; tampoco podía serlo la respuesta.

Es lamentable por otra parte que el judaísmo tardío, y tras él el cristianismo en general[11] haya "condenado" este nombre tan fecundo (Yavé) al olvido. El judío, al menos, podía "verlo" (el

tetragrámmaton YHWH) mas no pronunciarlo, ya que debía cambiarlo por **'adonay**, "Señor". Pero desde que este sustituto pasó **como texto** a las versiones (LXX **kúrios**, Vg **dominus**), la "erasio memoriae" fue total. No es lo mismo hablar de la soberanía de un Dios sin nombre, que de la presencia salvífica y cercanía de un Dios concreto como es **Yavé**. Otra consecuencia no menos profunda se refiere al ámbito del culto. La invitación tan frecuente de los Salmos a cantar y celebrar el **nombre** de "Yavé" (precisamente **ese** nombre) termina remitiendo al nombre de un Dios que no tiene nombre...[12] Se termina abusando de la confesión de la soberanía/señorío de Dios, concebidos fundamentalmente como **'adonay/kúrios**. En la intención, significa que Dios es el **único** señor/soberano; pero el opresor goza de ese atributo divino porque se considera su lugarteniente. Así hicieron todos los soberanos y príncipes de la tierra. Para el oprimido, en cambio, es mejor recordar menos el atributo de la soberanía/señorío, aunque sea de Dios, y más a éste como "el que está con" él, que lo libera, lo acompaña y conduce (**hammosî'** aparecerá justamente en Ex 6:7). Recuperar la memoria del éxodo, como se dice, implica también recuperar el nombre de Yavé que los hebreos dieron a su Dios y que nuestro texto de Ex 3 liga **fundacionalmente** al acontecimiento de la liberación. Es el nombre de los oprimidos y liberados, no de los opresores. El faraón nunca lo pronuncia; los israelitas lo celebran con gozo (Ex 15:1ss).

Desde esta óptica, la cuestión del origen del culto a Yavé y la explicación filológica del término quedan en otro plano, que no es el del **texto** de Ex 3. Pero caben algunas observaciones.

El texto de Ex 3:13-14 relaciona indudablemente el nombre "Yavé" con el verbo **haya**, "ser/estar". Ese es un acierto teológico, por lo menos; la proximidad paranomástica de los dos lexemas es suficiente para transmitir un **sentido** querigmático, que ya hemos expuesto. Pero desde el punto de vista filológico, la relación entre "Yavé" y **haya** es de hecho la única viable, pero no esta exenta de problemas. Los resumimos.[13]

a) El nombre divino **Yahwe** (la única vocalización del tetragrámmaton asegurada por la tradición patrística y por las formas abreviadas **Yah**, –**yahû**, **yô**–) tiene una relación muy probable con el verbo semítico nordoccidental **HWY/HYY** "ser/estar", pero éste sigue el modelo **yiqtal** para el imperfecto (**yihye**, cf. también el eblaíta **yihya(y))**[14] en lugar del esperado **yaqtil**.

b) Para salvar este obstáculo o por otras razones, se ha recurrido al causativo **yaqtil yaqtel** definiendo a Yavé como "el que hace existir" (explicación conocida desde W.F. Albright y mantenida

por varios de sus discípulos).[15] El sentido logrado es más coherente con el contexto, dato que no es explotado por estos exégetas, que buscan partir de la fórmula **yahwe s^{e}ba'ot** "el que hace existir los ejércitos (de Israel)" (1 S 4:4, pero nada garantiza aquí la fuerza verbal de **yahwe**). El hebreo, sin embargo desconoce el uso de **haya** en causativo.[16] Los nombres propios surgen del lenguaje común, y al oído hebreo **yahwe** no podía suscitar asociaciones causativas. Para el caso de Ex 3:14 se perdería totalmente la asociación entre YHW(H) y el **'ehye 'aśer 'ehye** que nada tiene de causativo... Nuestra explicación no cae bajo tantas incoherencias.

c) Existe por tanto un hiato entre las formas del nombre divino **Yahwe/-Yahû/Yô-/Yah** y el verbo **haya**. ¿Será que aquél fue formado en otro contexto lingüístico y recibido tal cual en Israel? Es muy dudoso. Se ha recurrido a Mari, luego a Ugarit y últimamente a Ebla,[17] pero la evidencia es escasa e insegura. Como consecuencia mínima, uno esperaría que Yavé fuera tan antiguo como **'El** en la tradición bíblica. También se ha especulado con la hipótesis del origen quenita del culto, y por tanto del nombre, de Yavé, a la luz de la confesión de Jetró en Ex 18. Pero este texto dice lo contrario: Jetró escucha **de Moisés** lo hecho por Yavé **a Israel** (vv.1b.8-11) y pronuncia una **exomológesis** ("**ahora** reconozco... v.11) característica de muchos textos apologéticos (Jos 9:9s; Dn 4:31s; 5:26ss, etc.). Suponer debajo del texto una tradición contraria, es una hipótesis poco seria.

d) La mención del "país de los beduinos de **Yahwe (=Yahwô)**" en la inscripción del templo de Amenofis III en Soleb (Sudan) nos remite probablemente al sur palestino y al este de Egipto, la región de lo beduinos Sasu.[18] Pero el dato es demasiado aislado y, sobre todo, se trata de una **montaña** así llamada.

Repetimos lo ya señalado hace un momento: estas últimas reflexiones nos dicen que la etimología y el origen cultural del nombre de Yavé seguirán siendo tema de búsqueda e investigación. Son temas exteriores al **texto** mismo. Antes y después de solucionar aquellos problemas, el texto de Ex 3:1-20 (esp. 13-14) expone una **teología** del nombre de "Yavé" como **el que está(con)** el pueblo oprimido. Cualquiera haya sido el origen filológico y cultural de ese nombre del Dios de Israel, **este** texto de Ex 3 lo **relee** y resignifica a la luz del éxodo. Una exégesis del texto bíblico hecha en el seno de los pueblos oprimidos, no puede no sintonizar con esta onda querigmática que viene **del texto**, entendido en sus relaciones totales (ahora es un sólo texto).

II. El nombre de "Yavé"

La misma constatación se puede hacer respecto de **Ex 6:2-13**. Hay una gran unidad redaccional que va de 6:2 a 7:5, con dos extremos altamente significativos 6:2-9 y 7:3-5.[19] Recordemos de antemano que tenemos aquí un ejemplo de la tradición "sacerdotal", pero esta constatación no sirve para hablar de un duplicado de 3:1-20. Mucho más rica es la construcción semiótica del texto en sí y, a nivel de la redacción del Pentateuco, en forma de inclusión con 3:1ss para "centrar" el relato de la opresión agravada (5:6-6:1). Nuestro texto quiere decir esto: a los patriarcas, Yavé se había **aparecido** con otro nombre, **'El Sadday**. El texto no se demora en este antiguo nombre, para destacar que Dios **no dio a conocer (lo' nôda 'tî)** su nombre, "Yavé" (v.3b). Esta afirmación capital abre una pregunta: ¿cuándo entonces manifestó su nombre "Yavé"? Contestan los vv. 4-8. El v. 4 teje una relación entre el presente y el Dios de las promesas y de la alianza con los padres. El tema vuelve en el v.5b en forma de inclusión, para dejar en el centro el clamor de los oprimidos (v.5a): **alianza** (promesa de la tierra) / **clamor** de los esclavizados por Egipto / **alianza**. Aquel mismo Dios escucha ahora el clamor de los israelitas oprimidos (v. 5a).

Ahora bien, el "yo soy Yavé" desconocido antiguamente (v. 2s) se convertirá en el "yo soy Yavé" próximo, en la liberación (v. 6). Tres verbos típicos ("sacar de... / librar / rescatar") señalan el gesto liberador de Yavé, y dos ("tomar como pueblo / ser como Dios para...") una nueva relación de alianza (que supone el acontecimiento salvífico). Ahora el texto anuncia lapidariamente el resultado de esta historia: "**sabréis (wîda'tem)** que YO SOY YAVE, vuestro Dios" (v. 7b$^{\alpha}$). Está clara la oposición de las dos formas del verbo **yada'**: "Yavé" no tiene que ver, no se descubre, con las teofanías (como **'El Saddây**) sino **en el acontecimiento salvífico**, que en este caso y en 3:1-20 es el de la liberación de un pueblo oprimido.

El lenguaje es de futuro; por lo tanto, sigue siendo "promesa". Por eso es posible introducir aun la duda (v. 9b los israelitas "**no escucharon** a Moisés... a causa del duro trabajo"). Se explica así que en el v. 8 se repita la promesa de la tierra (cf. v. 4), creando una nueva inclusión que esta vez también deja en el centro el motivo de la liberación (vv. 6-7). El dato del v. 9 tiene su función literaria y su sentido teológico: "Yavé" todavía no ha sido **experimentado**. El proceso de liberación está aún en la etapa **de las palabras** "os sacaré... y sabréis...). Pero está puesta la clave cognitiva de qué significa "Yavé". Tenemos que volver entonces al **texto total** y llegar hasta la narración del **suceso** de la liberación (Ex 14), cuyo

final aclara (por contraposición) el v. 9 del capítulo 6: "**vio** Israel la mano grande con la que actuó **Yavé** en Egipto, temió el pueblo a **Yavé**, y **creyó** en Moisés **Yavé** y en Moisés su servidor" (14:31). Aquí se cierra el círculo de la **experiencia** de quién es Yavé, y porqué se llama con este nombre (Ex 3). En negativo, la experiencia la tendrían también los egipcios (7:5; 14:4.18).

Es tan significativa y honda la relación entre la liberación vivida y el nombre de "Yavé" que en 6:7b$^{\beta}$ éste es **definido** como "el que os saca de debajo de la carga de Egipto". La traducción corriente por "que os sacaré..." diluye la fuerza del participio hebreo (**hammôṣî'**), que no es pasado ni futuro sino presente continuo.[20] La fórmula supone ya un largo proceso de maduración de la fe de Israel en el Dios de la liberación. Lo notable es el hecho de que esta definición está adosada al nombre de **Yavé** solamente. A nivel intratextual (Ex 3-6 como un único texto y no como una suma de tradiciones aisladas) el texto está profundizando el querigma de 3:13-14 sobre la cuestión del **nombre** de Yavé entendido como "el que está (con)". La coherencia teológica y querigmática del texto es impresionante. Todos sus hilos se concentran en la figura de "Yavé". Si en tantos textos Yavé es el Dios de Israel, en Ex 3 y 6 es **enriquecido** con la experiencia de la liberación. Por tanto, su nombre y su culto son vedados a los opresores. Para los oprimidos en cambio, aquel nombre resuena expansivamente desde la "memoria" del éxodo hasta los procesos actuales de liberación. Hay que recuperar el querigma cristalizado en torno de este nombre.

"Yavé" es un nombre programático para los hombres que luchan por su liberación.

J. Severino Croatto
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

NOTAS

[1] Sobre esta cuestión cf. J.S. Croatto, **Biblical Hermeneutics** (Orbis Books, NY 1987) p. 36 ss; "L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives": **Vetus Testamentum, Suppl.** 36 (1985) p. 77 s.

[2] Para una exposición más detallada, cf. nuestro artículo " 'Yo soy el que estoy (contigo)'. La interpretación del nombre de 'Yahwe' en Ex 3,13-14", en **El Misterio de la Palabra** (Festsch. L. Alonso Schökel; eds. V. Collado-E. Zurro: Cristiandad, Madrid 1983) 147-159, esp. p. 152 ss.

[3] Para **ki** como partícula enfática ("en verdad") cf. J.S. Croatto, "L' article hébreu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'ouest": **Archiv Orientálny** 39 (1971) 389-400, esp. p.

[4] Ver H.D. Preuss, "... **ich will mit dir sein**": **Zeitschr. f.d. altt. Wiss.** 80 (1968) 139-173.

[5] H.D. Preuss, **art. cit.** entrevé esa conexión, pero no la explora; K.H. Bernhardt, art. **haya: TWAT** II, c. 407, al comentar la fórmula de alianza **'anî 'ehye** 1e, y la de los relatos de vocación **'ehye 'im** siempre **haya** en futuro) señala que la traducción correcta no es la de los LXX ("yo soy el que es") sino la de Aquila y Teodocion ("yo seré el que seré"), apoyándose justamente en el futuro de Ex 3:12. Continúa diciendo que este v. pudo haber inducido la explicación del nombre y de la esencia de Yavé en el v. 14. Pero es extraño que el autor se haya quedado con una interpretación ontológica, que es la de las **tres** versiones griegas, aun las de Aquila y Teodocion **(ésomai hos ésomai)** que él adopta (ich werde sein, der ich sein werde").

[6] Pensar que el **'ehye** de Ex 3:14 no es otra cosa que **Yahwe** escrito con un **'aleph** protético, o un imperfecto de tercera persona con **'aleph** en lugar del **yod**, es una solución desesperada y que no atiende al juego textual (así D.N. Freedman-O.O'Connor, art. **YHWH: TWAT** III, c. 545).

[7] No vemos las razones para considerar este v. como primitivo; si lo fuera, mostraría igualmente que los vv. 13-14 son una explicación del nombre "Yavé", en relación con el v. 12.

[8] Obsérvese la correspondencia:

"el Dios de vuestros padres me envió a vosotros" (v. 13a); "**Yavé**, el Dios de vuestros padres (...) me envió a vosotros" (v. 15a).

[9] No lo evita R. de Vaux, **Historia antigua de Israel** I (Cristiandad, Madrid 1975) p. 344 s, cuando propone y explica esa interpretación (seis veces en pocas páginas).

[10] La lectura "individualista" de la figura de Yavé se desprende de la interpretación ontológica ya comentada. Es evidente que del Dios Ser/Existente se puede deducir su acción en el mundo, pero más importante es "decirlo".

[11] El protestantismo, como se sabe, recupera el nombre divino por la adopción plena del texto hebreo, pero es una lástima que lo haya deformado

por la lectura de YHWH con las vocales de **'adonay**, de donde **Yehova**.

[12] Salmos 29:2; 8:2.10; 66:2.4; 72:17; 96:1-2; 100:4; 105:1, etc., pero especialmente 135:1 y 13.

[13] Más extensamente en el **art. cit.** (nota 2), p. 147 ss., o en "Yavé, el Dios de la "presencia" salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático": **Revista Bíblica** 43 n. 3 (1981) 153-163, esp. p. 153 ss.

[14] Ver H.P. Müller, "Der Jahwename und seine Deutung. Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla": **Bíblica** 62 (1981) 305-327, esp. p. 310 s.

[15] Cf. D.N. Freedman, **art. YHWH: TWAT** III, c. 545 s. (bibl. en la c. 546). ¿Por qué recurre al amorreo si "Yavé" es mucho más tardío en Israel, y si él mismo reconoce que **hwy** no se usa en causativo en el semítico nordoccidental?

[16] Ya lo había notado W. von Soden en su excelente estudio filológico-cultural, "Jahwe 'Er ist, Er erweist sich' ": **Die Welt des Orients** 3:3 (1966) 177-187, esp. p. 182.

[17] Datos resumidos en D.N. Freedman-P.O'Connor, **art. YHWH, TWAT** III, cc. 542 y 543 ss. Para Ebla, cf. M. Dahood, "The God 'Ya' at Ebla?": **Journal of Bibl. Liter.** 100 (1981) 607 s. (este autor es prudente en la ecuación de **Ya** con el Yavé bíblico).

[18] Cf. R. Giveon, "Toponymes ouest-semitiques à Soleb": **Vetus Test.** 14 (1964) 239-255, esp. p. 244 s. Sobre los Sasu cf., del mismo autor, **Les bédouins Shosou des documents égyptiens** (Brill, Leiden 1971), documentos 6a y 16a.

[19] Para un análisis completo de este texto, cf. " 'Sabréis que yo soy Yavé' Análisis literario y teología de Ex. 6, un proyecto de liberación": **Revista Bíblica** 45 n. 10 (1983) 77-94.

[20] Esta forma participial y descriptiva de hablar de Yavé es característica de la alabanza hímnica, sobre todo en los Salmos (cf. 106:21; 136:4 ss., diez veces!), en el 2-Isaías (40:22 s. 26.28 s.; 44:24-28, etc.) en las doxologías del libro de Amos (4:13; 5:8 y 9:5) y en algunos textos del NT (cf. Rom 4:17 "el que vivifica los muertos"; 2 Cor 1:9 "el que resucita a los muertos"; para el uso del aoristo, en cambio, ver Rom 4:24; 8:11, etc.).

¡YAHVE ESCUCHA EL CLAMOR!
Una lectura de Génesis 4,1-16

Julio Paulo Tavares Zavatiero

Mientras más conocido es un texto, más difícil se hace interpretarlo adecuadamente. Esto es lo que ocurre con Gn 4,1-16, el relato del más famoso asesinato de todos los tiempos. Haciendo abstracción de las interpretaciones ingenuas y de las tentativas realizadas por profesionales de otras áreas –distintas de la exégesis–, la interpretación erudita de Gn 4,1-16 tampoco ha conseguido llegar a una evaluación convincente del texto. Una y otra vez los exégetas se han lanzado a la aventura de releer esta historia –aparentemente clara– que oculta incluso dificultades insolubles.

Si esto es verdadero, no será esta lectura del texto la que proporcione una palabra definitiva. De hecho, ésta no es la intención de este estudio. Su objetivo es más ofrecer una alternativa de lectura latinoamericana, inspirada en el sufrimiento y en la lucha de los "sin tierra" y de los agentes pastorales que solidarios con éstos, han sufrido juicios, atentados y no pocos han dado su vida bajo las milicias llamadas "democráticas" (sic). Me arriesgo a esta tarea, sabiendo que del intercambio de ideas y de la atención a la crítica amiga viene la sabiduría. Además de esto, si este trabajo sirve, de alguna manera, como estímulo a la participación en la lucha y sufrimiento de las familias desalojadas de sus tierras, habrá valido el esfuerzo, aunque sea necesario reformular sus conclusiones.

La sangre de Abel continúa clamando desde el suelo latinoamericano, conjuntamente con la sangre derramada por muchos hermanos y hermanas, Josés y Marías, víctimas de la violencia incorporada en el sistema político-económico dominante. Yahvé, Dios de los pobres, Padre de Jesucristo –que siendo rico se hizo pobre– continúa escuchando el clamor de la víctima de la violencia en el campo y a él responde eficazmente.

1. La historia de la exégesis de esta perícopa en el Primer Mundo señala cuatro tipos fundamentales de interpretación, contrarios entre sí. Clauss Westermann reseñó esta historia con el fin de establecer la validez de su propia interpretación, que se impone sobre las tres anteriores: 1) la confesional, que lee literalmente e "históricamente" la narración, viendo a Caín y a Abel como personajes históricos, ancestrales verídicos de la raza humana; 2) la etiológica que, a partir de la obra de Julius Wellhausen, lee la narración como etiología tribal de los quenitas; y 3) la profesional, que ve en Caín y Abel el conflicto entre dos profesiones: el pastor contra el agricultor.[1]

No veo la necesidad de repetir la reseña y la argumentación de Westermann. Pienso que tiene razón al afirmar que el conflicto entre Caín y Abel no es el conflicto entre hermanos, ni entre tribus, ni entre profesiones. La narración va mucho más allá. Ella es, como Westermann percibió, una historia primera –o sea, explicación mítica de la realidad socio-histórica. Sin embargo, aunque Westermann haya percibido las fallas de sus antecesores no creo que su lectura realmente sea convincente. Para él, Gn 4,1-16 explica la división entre la humanidad como consecuencia del pecado. Todos los seres humanos son hermanos, pero por causa del pecado, desde los tiempos primeros se rechazan y destruyen mutuamente. En las palabras del propio Westermann: "Gn 4,2-16 complementa a Gn 2-3 en cuanto a la descripción de la persona como creatura que está delante de Dios. La sociedad sólo existe cuando las personas están juntas en comunidad. Gn 4,2-16 muestra los dos elementos sociales básicos: el positivo –la división del trabajo–; el negativo –los conflictos que surgen de la rivalidad, y que pueden, inclusive, causar el exterminio–".[2]

El valor de la interpretación de Westermann consiste, según mi parecer, en su reconocimiento del carácter socio-económico de la narración, que tiene que ver con el trabajo y su organización socio-política; y su reconocimiento del carácter mítico lo cual tiene que ver con la explicación "primera" del conflicto social. Esa interpretación, no obstante, tiene sus problemas. Su límite fundamental está en la utilización de una concepción estructural-funcionalista de la sociedad, considerando positiva la división del trabajo en ella, no reconoce la división fundamental entre el trabajo y la explotación del trabajo –sean en la forma de tributo, de servidumbre, esclavitud o plusvalía. Otro problema básico consiste en la definición inadecuada de la forma literaria de la narración. Westermann la define, formalmente, como una narración de "crimen y castigo", sin embargo, como veremos más adelante, tal definición –formal– no hace justicia al texto.

2. Utilizando el concepto de modo de producción como modelo socio-hermenéutico, Milton Schwantes realizó un significativo avance en la lectura de la perícopa. Milton vio el conflicto como lucha entre dos modos de producción distintos: el tribal y el tributario, o el conflicto ciudad/agricultor versus el seminomadismo. En la perícopa, Yahvé es presentado como la divinidad de los seminómades, de las "minorías abrahámicas". La clave para elucidar el texto estaría en la genealogía de los versículos 17 al 26. En la cual se reafirma la opción de Yahvé por el semi-nomadismo, especialmente en la descendencia "yavista" de Set, y en la oposición de las esposas de Lamek-Sil.lá (que

significa sombra) representa la ciudad, el agricultor y la violencia; en cuanto Adá (adorno, alegría) representa el semi-nomadismo, las tiendas, la música-Yahvé. Así, Gn 4 sería una representación del semi-nomadismo como consecuencia de la violencia y explotación del tributarismo de las ciudades-estados.[3]

La interpretación de Milton supera a la de Westermann porque utiliza mejor el modelo socio-hermenéutico, y porque está más de acuerdo con la realidad socio-económica de Palestina. Hace más justicia al texto bíblico pues procura aclarar las diversas inversiones de papeles presentes en la narración, que siempre indican la relación estrecha entre Yahvé y los pastores de ganado pequeño (Abel, Yabal hijo de Adá, y Set el sustituto de Abel). Todavía, esta interpretación no responde, a mi parecer, a alguna de las dificultades que aparecen en el texto, de modo que considero necesario dar un paso más en la lectura del texto, con el fin de intentar develarlo. De modo específico, creo que la lectura de Milton no responde a las siguientes características del capítulo 4 de Génesis:

(1) El cuento de Caín y Abel fue insertado en medio ("ensanduichado") de, en una genealogía compuesta por varios núcleos de tradición (el cuento está en 4,1 (2)-16 y la genealogía en 4,1.17-26);

(2) Conforme a la genealogía, la ciudad, el campo y el pastoreo provienen del mismo descendiente de Caín: Lamek, exactamente el más violento de los cainitas. Este hecho hace precaria la base para defender la oposición entre la ciudad y el semi-nomadismo;

(3) La oferta de Abel es aceptada, pero él no sólo es hermano de Caín, sino que tampoco es presentado como un semi-nómade. Abel es un pastor, pero, un pastor sedentario (o sedentarizado).

(4) Es de Caín –el asesino– que Eva afirma: "generé un varón, con Yahvé", y es con Caín, y no con Abel, que Yahvé traba los diálogos constantes de la narración;

(5) A pesar de que Yahvé acepta la oferta de Abel, él sólo comienza a ser invocado por Enós (palabra hebraica que significa "humano", "humanidad"), nieto de Adán;

(6) El intento de relacionar el semi-nomadismo de Adá, y no a Sil.la, por causa del significado del nombre de Adá (alegría), topa en el hecho de que Naamá, hija de Sil.la, también significa "alegría". Igualmente, Sil.la es madre de Tubal-Caín, que representa el nomadismo metalúrgico –y no la ciudad. Estas dos constataciones, entre otras, muestran que la genealogía, constante en el capítulo 4 es confusa en lo que toca a las relaciones ciudad-campo-nomadismo, y no debe ser usada como una clave interpretativa de la narración de Caín y Abel; y

(7) Gn 4,1-16, en su forma redaccional bíblica, pertenece a la misma época y lugar social de Gn 2-3: la familia campesina explotada por la monarquía tributarista en Israel –según lo veremos enseguida.

3. A la luz de estas consideraciones, intentaré presentar una nueva lectura de Gn 4,1-16, que atienda a sus características literarias, sociales e históricas. En este intento soy deudor de Westermann, por su cuidadoso y profundo estudio histórico-crítico; a Milton Schwantes, por su revelación del carácter conflictivo de la narración bajo la óptica del tributarismo palestinense; y a J. Severino Croatto, por su abordaje socio-crítico de los textos míticos del libro de Génesis (cf. su artículo "Los Dioses de la Opresión", en la Lucha de los Dioses, Paulinas, Sao Paulo, 1985, pp. 39-66).

I. ANALISIS LITERARIO

1. Estructura y Redacción[4]

En su forma final, Gn 4,1-16 es un cuento que fue insertado en una genealogía compleja, que también pasó por un largo y entrecortado proceso generacional. No es necesario, aquí exponer este proceso. Me restringiré a presentar la estructura del cuento de Caín y Abel.

1. Relato de los nacimientos v.1-2a.

2. Profesiones v.2b

3. Rechazo
   - Tentación
     - Ofrendas v.3-5
     - Acusación v.6-7
   - Caída v.8
   - Diálogo de Juicio
     - Cuestión inicial v.9a
     - Explicación v.9b
     - Juicio
       - Acusación v.10
       - Sentencia v.11-12
     - Lamento v.13-14
     - Juramento v.15a

4. Conclusión Juramento complemento del juramento v.15b
Ejecución de la sentencia v.16

Existe una evidente identidad estructural entre Gn 3 y Gn 4, 1-16, incluso con el uso de frases completas del cap. 3 en el cuento de Caín y Abel. La comparación de las estructuras revela:

Cuento del Paraíso cap. 3	Cuento de Caín y Abel 4,1-16
(Exposición - o cap. 2)	Exposición v.1-2
Rechazo v.1-24	Rechazo v.3-15
Tentación v.1-5	Tentación v.3-7
Caída v.6-7	Caída v.8
Juicio v.8-23	Juicio v.9-15a
Conclusión v.24	Conclusión v.15b-16

Esta identidad estructural y de contenido, indica el origen histórico común de ambos cuentos, y su inserción en el mismo lugar social. La exposición detallada de la identidad entre Gn 3 y Gn 4, sería engorrosa y convertiría el artículo en algo demasiado largo. Para tales detalles, consúltese las obras citadas en la nota 4 .

Los descubrimientos del estudio redaccional de los cuentos de Gn 3 y 4 también nos obligan a revisar la investigación del proceso traditativo-redaccional de todo el libro de Génesis, y del mismo Pentateuco, ponen en jaque la hipótesis de una redacción J (Yahvista) de la historia de Israel como una de las fuentes escritas del Pentateuco.[5] El proceso tiene que haber sido mucho más complejo, y no poseemos, hasta ahora, elementos suficientes para reconstruirlo en su totalidad. Sin embargo, podemos decir que la base del proceso se constituye a partir de textos cortos, de diversas formas literarias, derivados de la vida familiar. Con la formación de la nación israelita, las diversas narraciones, cánticos y genealogías, fueron amalgamándose, y sobreponiéndose unas a otras, con vistas a explicitar la nueva identidad de los grupos étnicos ahora reunidos bajo la égida de Yahvé, el Liberador. El cuento de Caín y Abel pertenece a ese período inicial de la vida familiar. Con el advenimiento de la nación y más tarde del Estado monárquico, el cuento –con añadidos– fue insertado en

la genealogía de Adán (vía Caín), y al conjunto le deben haber sido sobrepuestos los fragmentos genealógicos de Abel y Set (para los cuales hay evidentes duplicados en Gn 5,1ss). Tal vez a esta altura, todo el conjunto fue añadido a Gn 2-3, y sufrió adaptaciones estructurales y de contenido (las frases en Gn 4,1-16, idénticas, o casi idénticas, a frases de Gn 3). ¿Cuándo se dio esta última fase? Posiblemente durante la monarquía unida, más probablemente en el período de Salomón –durante el cual la explotación de los trabajadores se dio de modo más intenso, conjuntamente con el esfuerzo estatal por el dominio de la fe en Yahvé y sus expresiones cúltico-teológicas.

Dentro de este cuadro, podemos decir que Gn 4,1-16 (como Gn 2-3) expresa la resistencia popular contra la estatización de la fe en Yahvé y contra el tributo excesivo (más la exigencia de trabajo forzado) del campesinado por el Estado salomónico. Las preguntas sobre **quién** redactó Gn.2-4 y sobre **cómo** llenar las lagunas de la historia traditativo-redaccional, deben esperar mejor información para ser respondidas –si es que conseguimos hacerlo. Ahora, debemos pasar al análisis de la forma literaria del cuento de Caín y Abel, el que nos ayudará a entender mejor el proceso redaccional. Será importante para ayudar a develar el sentido del texto.

2. Forma literaria

Los críticos de la forma caracterizan nuestro texto de diferentes maneras. Gehrard Von Rad, en su comentario al libro de Génesis, lo llama de "Saga Tribal"; Herrmann Gunkel y B. Stade lo llaman de "Etiología Etnológica"; Sigmund Mowinckel lo llamó de "leyenda" y Clauss Westermann, de "narración de crimen y castigo". George Coats, a mi parecer, entendió mejor la forma literaria de la perícopa (su obra está citada en la nota 4). El la define como un "cuento", que es: "una narración corta, caracterizada por un número mínimo de personajes, escena única y trama simple. Emplea exposición, desarrollo de la tensión y resolución de la tensión".[6]

Comprender que Gn 4,1-16 es un **cuento** nos ayuda a interpretarlo mejor, en cuanto esta forma posee características pecualiares para dilucidar mejor el texto. Una especificación adicional es necesaria a la definición de Coats: la historia de Caín y Abel es un **cuento maravilloso,**[7] una forma literaria simple, con personajes no determinados históricamente. El cuento maravilloso se caracteriza por su "movilidad, generalidad y pluralidad"[8] y "es transmitido oralmente o por escrito a través de los siglos".[9] Durante el

proceso traditativo, el cuento maravilloso está abierto a transformaciones, que pueden ser de varios tipos. En el caso de nuestro cuento, podemos enunciar algunas: (1) la exposición original fue sustituida por el elemento genealógico; (2) se perdió algún acontecimiento antes del v.3, que inicia con una frase que denota, en el hebreo, una secuencia de eventos; (3) los v.6-7 fueron incluidos posteriormente –la pregunta de Yahvé a Caín repite el v.5b, pero en forma interrogativa; la segunda parte del v.7 repite la afirmación de Gn 3,16, pero con un nuevo sentido; el enigmático dicho del v.7a es inteligible sólo como herencia de un estadio traditativo antiguo, no israelita, de la época semi-nómade, proveniente de un ambiente similar al de la Pascua; (4) hay una omisión en el v.8, después de la introducción "Entonces Caín habló a su hermano Abel...", las antiguas versiones intentaron llenar las lagunas, pero no pudieron hacer nada más allá de conjeturas al respecto de lo que Caín había dicho a Abel; (5) los v.11a y 12b son similares a Gn 3, 14-15 (la maldición contra la serpiente) y hay indicios de que fueron redactados con 11b y 12a, sin ser parte de la versión primitiva del cuento; (6) los v. 13-15 aun cuando son parte de la trama del cuento, deben haber pasado por un proceso de revisión, ya que son una perfecta inversión de los v.6-7; (7) en el v.14b tenemos otra evidencia de que el cuento fue "ensanduichado" en las genealogías de Adán, pues Caín teme la venganza –lo que sería absurdo, aun en la trama del cuento, si hubiese faltado sólo Adán y Eva; y (8) el v.16 forma un anti-climax la maldición de Caín, pues se retrata no como "errante y fugitivo", sino como un sedentario morador de la desconocida "Tierra de Nod", el v.16 forma la transición del cuento para la genealogía, y es, por tanto, un añadido al cuento primitivo.

El recuento de transformaciones, recién mencionado indica que nuestro texto sufrió varios de los tipos de transformaciones que V. Propp descubrió en su análisis del cuento: reducción del texto, deformación de sentencias, inversiones, intensificación y debilitamiento de las acciones de los personajes, asimilación de elementos ajenos, sustitución de las partes originales para crear un nuevo sentido y un nuevo contexto. Este proceso, de larga duración, nos ayuda a entender por qué se establecieron hipótesis tan diversas de lectura del cuento. Pasó por sucesivas transformaciones en el proceso de redacción, que dejaron resquicios de sentido aparentes. Además de esto, la inclusión del cuento en un cuerpo narrativo junto con Gn 2-3 y 11,1-9 dejó abierta una posibilidad más de lectura –la estatal (ideológica).

Gn 2-3; 4,1-16 y 11,1-9 son textos anti-citadinos y críticos al Estado tributario. Provienen, por tanto, de círculos campesinos (pastores y/o agricultores) expoliados por la ciudad. Para los inte-

lectuales de la corte de Salomón, los tres textos podían ser leídos sin referencia al Estado tributario, sino que relacionándolos al orden cosmológico, genérico (algo de acuerdo con el mundo de ideas de la sabiduría de la corte), resaltando lo inevitable de las distinciones sexuales, profesionales y nacionales, legitimando el sexismo, la expoliación del trabajador y el imperialismo. Solamente así es como se puede entender que el Estado permitió la redacción y la divulgación de tales cuentos. El Estado intentó, así, expoliar al campesinado de la propia resistencia crítica a la teología/ideología oficial. Estos tres cuentos eran parte de una "memoria subversiva" de los campesinos que el Estado intentó suprimir, por medio de la asimilación y la deformación del sentido. En consecuencia, al leer los cuentos hoy, también podemos percibir la acción cultural del Estado en un intento por mantener su hegemonía sobre el campesinado.

Con esto en mente, puedo definir una hipótesis interpretativa para el cuento de Caín y Abel: es una crítica del campesinado expoliado por el Estado salomónico. **Denuncia** la expoliación de la fe mediante la oficialización del culto a Yahvé en el templo, y la expoliación del producto, causante de muerte en un suelo fértil. **Anuncia** la resistencia y la organización popular, a partir de la convivencia solidaria de los campesinos. Presenta, por tanto, un proyecto de reversión de la historia, sin el llamado a la ¡violencia asesina! En el cuento, Caín y Abel son cifras simbólicas. Caín representa al Estado (Salomón?), y Abel representa al campesinado expoliado, probablemente el sector pastoril del norte de Israel, que guardaba más profundamente la memoria de la liberación del cautiverio egipcio. Para justificar mi hipótesis, además de los argumentos ya ofrecidos en el análisis literario, presento enseguida, un análisis semántico del cuento, dando especial atención a algunos detalles textuales reveladores. (En cuanto a los cuentos de Gn 2-3 y Gn 11,1-9 que también apoyan esta interpretación, vean las obras de J.S. Croatto, Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4-3,24, la Aurora, Buenos Aires, y de M. Schwantes, "La Ciudad y la Torre", en Estudios Teológicos, Sn. Leopoldo, vol. 21, N° 2, 1981).

II. ANALISIS SEMANTICO

v.1 —Presenta el relato del nacimiento de Caín, dentro del formato de una genealogía. La frase que resalta aquí, de importancia fundamental para la comprensión del cuento, es "generé un varón,

con Yahvé", afirmación de Eva ante el nacimiento de Caín. Para la justificación de esta traducción, vea la obra de Clauss Westermann, citada en la nota 1. Probablemente esta afirmación se remonta a un estadio mítico anterior a la existencia de Israel, pero es usada aquí para introducir la primera inversión significativa del cuento. Caín, el varón generado con el auxilio de Yahvé se convierte en asesino de su hermano Abel. Si Caín es un símbolo para Salomón, en este cuento, la inversión representa críticamente la inadecuada religiosidad salomónica, que dejó de ver en Yahvé al liberador, transformándolo en un dios legitimador de la opresión del campesinado.

v.2 –Contiene el relato del nacimiento de Abel, e indica las profesiones de los dos hijos de Adán y Eva. **Caín**, nombre cuyo sentido no es posible recuperar, en cuanto existe más de una raíz etimológica para la palabra, es un agricultor, un campesino sedentario que vive del cultivo de su propia tierra. Abel, nombre que significa "soplo", "nada", "vanidad", "cosa vanal", es un pastor de ganado pequeño, pastor de ovejas. En el texto nada indica que fuese un seminómade, la historia lo presenta como un pastor sedentario, que vivía junto a su familia en la tierra. Tal vez su nombre tenga el sentido simbólico de indicar la nulidad del campesinado en el juego político del Estado salomónico. De cualquier forma es muy difícil extraer de los nombres bíblicos un sentido muy preciso. Para el cuento, todavía, estos dos versos sirven sólo para una exposición –introducción a la trama, y no es muy relevante el uso de los nombres y las profesiones indicadas. Tal relevancia podría haber existido en estadios redaccionales anteriores, pero no en la forma final que se presenta el cuento en el Génesis.

V.3-5 –Estos versos exponen el escenario del cuento. Presentan el motivo del acontecimiento principal del cuento, el asesinato de Abel por Caín. El lenguaje referente a la presentación de los sacrificios es genérica, y no corresponde a la terminología técnica del sistema sacrificial desarrollado en el transcurso de la monarquía y del exilio/post-exilio. Indica, por tanto, la antigüedad del texto aún en su forma final. Probablemente remonta a un tiempo en que los campesinos, en las familias, aún tenían libertad de realizar los sacrificios de gratitud a Yahvé, independientemente de su centralización en el Templo.

Sin embargo, para el sentido del cuento, el aspecto más importante es la respuesta de Yahvé a las ofrendas, y la reacción negativa de Caín. Se presentan distintas hipótesis para explicar el rechazo del sacrificio de Caín y la aceptación del de Abel. Son tantas y tan contradictorias entre sí las respuestas que nos advierten acerca de lo impropio de la tarea. El hecho es que Yahvé aceptó la ofrenda

de un hermano y no la del otro. Esta es parte de la trama del cuento –que, por su propia característica literaria, es económico en el contenido– y es importante en la medida en que prepara el camino para la escena del asesinato de Abel. El objetivo de estos versos es introducir la causa del asesinato de Abel, no se interesan en explicar las razones de la elección de Yahvé.

Dentro de nuestra hipótesis interpretativa, que ve el cuento como una expresión simbólica de la crítica del Estado de Salomón, me parece fundamental el hecho que Yahvé acepte el sacrificio con sangre, y no el sacrificio vegetal. Aun cuando no podamos probarlo de modo conclusivo, creo que la elección de Yahvé nos enseña algo respecto de los autores del cuento. Ellos pertenecen a los grupos que preservan la memoria del semi-nomadismo pastoril y de los acontecimientos del éxodo. Para tales grupos, el sacrificio con sangre es fundamentalmente liberador (cf. la afirmación de Jorge Pixley respecto de la Pascua: "se supone generalmente que por detrás de este rito hay una práctica de los pastores que buscan protegerse contra los peligros que pueden acecharlos en primavera, la época de la cría de sus rebaños y también frecuentemente una época de traslado hacia nuevos lugares de pastoreo"[10]), y expresa la percepción del aspecto misterioso de Dios en relación con la violencia humana. La elección de Yahvé estaría así simbolizando la protesta contra el monopolio religioso del Estado salomónico, marcado fuertemente por la legitimación religiosa de la tributación sobre los productos agrícolas.

Esta interpretación toma en consideración la trama del cuento, en el que "el conflicto no surge de las diferencias entre las ocupaciones, y la narración no las presenta en oposición. El conflicto surge de la aceptación y no aceptación de las ofrendas del producto"[11]. Además de esto, se profundiza la inversión fundamental del cuento, que es el rechazo de Caín por parte de Yahvé. Yahvé que junto con Eva generó a Caín, ahora lo rechaza. La hipótesis de que la no aceptación de la ofrenda de Caín simboliza el rechazo del culto estatal ilumina el sentido del texto y hace justicia a su trama. Abel, a partir de estos versos, no hace nada más, simplemente es asesinado. Con el paso de la "ofrenda" (v. 3-5) a la "acusación" (v. 6-7) el cuento sufre una transición fundamental –deja de ser el cuento sobre Caín y Abel y se convierte en un cuento sobre Caín y Yahvé; algo que ya se encontraba indicado en el v.1, el grito de alegría de Eva.

La reacción de Caín es natural, viendo su oferta rechazada por Yahvé, se irrita profundamente y expresa visiblemente su desagrado. La parte final del v.5 sirve para introducir el asesinato de Abel, presentando la razón del crimen. Sin embargo, en el proceso redaccional, fueron insertados los v.6-7. Ya vimos que su forma

indica transformaciones de la etapa primitiva del cuento. Además de esto es importante resaltar que las dificultades para su interpretación son prácticamente insolubles –así concluyen los principales exégetas.

v.8 –El verso 8 sigue naturalmente al v.5 (en una sucesión de verbos hebreos en el imperfecto, precedidos de la conjugación waw). Su primera parte consiste en introducir un diálogo que no sucede, lo que evidencia una pérdida en el proceso redaccional. En la forma actual, la función del verbo en la trama del cuento es presentar la descripción pura y simple del asesinato. ¡Caín llevó a Abel al campo y lo mató! Lo que resalta en esta descripción tan cruda del crimen es: (1) dos veces el texto recuerda que Abel es hermano de Caín y 2) el crimen ocurrió fuera del suelo fértil (adamá en el hebreo). Como símbolos expresan la falta de solidaridad familiar del rey opresor, la indicación de la ciudad como lugar de violencia y muerte.

Llegamos ahora, a las dos partes finales del cuento. V.9-15a, el diálogo de juicio, y el v. 15b-16 la conclusión del cuento.

v.9 –Presenta el inicio del diálogo de juicio entre Yahvé y Caín. Yahvé lo inicia, preguntando: "¿Dónde está tu hermano Abel?" apuntando a los lazos que deberían unir a los dos hermanos, la fraternidad generadora de compañerismo y solidaridad, "la pregunta de Dios se enuncia, ahora, como pregunta social"[12]. Caín rehusa asumir el papel de hermano, y responde a Yahvé mintiendo y desafiando a su propia responsabilidad fraterna, "no sé". La respuesta de Caín simboliza el cínico desdén del Estado para con el pueblo. Rey y trabajadores son hermanos, descienden del mismo ancestro común (¿Por eso el cuento fue "ensanduichado" en la genealogía?). El rey, sin embargo, en su nueva condición política rechaza la fraternidad y opta por la explotación y la violencia con el fin de realizar sus objetivos. La pregunta de Yahvé nos hace reflexionar sobre el origen y función de la fuerza/violencia (el poder político). El cuento respira la atmósfera solidaria del tribalismo, de las familias reunidas en busca de objetivos comunes. Sus autores están indignados con la atmósfera opresora del Estado tributario, y expresan, simbólicamente sus críticas al mismo, y su proyecto de restauración de la solidaridad fraterna de la vida tribal –sin un Estado para oprimir, sin un rey para manipular los destinos del pueblo.

En el v.10, Yahvé continúa el interrogatorio, aclarando su razón: "la voz de la sangre de tu hermano, desde el suelo fértil, clama a mí". Este es el punto neurálgico del texto. En él resuelve la tensión creada y en él se ubica la idea central de la narración: la sangre de Abel clama a Yahvé –desde el suelo fértil! y Yahvé escucha el clamor y venga al asesinado que clama! Esta terminolo-

gía pertenece a la memoria popular de la tradición del éxodo (cf. Ex 3,7). Aquí la sangre derramada por Caín clama a Yahvé casi como el testigo oficial del juicio. La muerte no queda impune, Yahvé escucha el clamor! Hay tres elementos importantes en esta sentencia: el clamor en sí, la persona que escucha el clamor, y el lugar desde donde se clama. El clamor proviene de un pastor de ovejas asesinado fuera del suelo fértil, proviene de la víctima enmudecida por la muerte. Quien escucha el clamor es el Dios de los Hebreos, el Dios de los expoliados y oprimidos por los dominadores. El clamor es levantado desde el suelo fértil –la inversión determinante para el sentido del cuento. Abel, hombre de campo **(sadeh)**, muerto en el campo **(sadeh)**, tiene su sangre clamando desde el suelo fértil **(adamá)**, el suelo fértil que daba vitalidad a Caín, del cual retiraba su sustento (un símbolo para el tributo).

Los hebreos, en Egipto, clamaron a Yahvé y El los liberó. La sangre clama, y Yahvé castiga al asesino. Yahvé es el Dios que escucha el clamor del inocente, del oprimido, del empobrecido y lo atiende. Yahvé no deja clamar en vano. Aquí creo, se decide de una vez el sentido de la narración, oculto en la simbología propia. del cuento maravilloso: son los campesinos, cuya sangre es derramada por el Estado, que clama a Yahvé –y El los escucha. Se refuerza, así, la hipótesis de que este cuento debe haber circulado entre las familias campesinas oprimidas y expoliadas, como una fuente de motivación, organización y fe en un Dios que libera al oprimido. El poder de la imaginación crítica y creativa es el vehículo de la utopía de liberación. El cuento de Caín y Abel (Caín y Yahvé) es similar al de Adán y Eva: "aunque en ningún momento el texto diga a qué o a quién se refiere, no obstante aquellos símbolos pueden ser una excelente interpretación de la experiencia de Israel bajo Salomón"[13]. La imaginación popular es histórica, y creadora de historia (genera la organización). Aquí esta imaginación se funda en el clamor: "es él el que pone en escena a Yahvé, el Dios que escucha y libera... Es El el que agrupa, porque al formarse la corriente de los que claman, el dolor es socializado... La liberación, pues, emerge del grito"[14]. El objetivo del cuento es, por tanto, conclamar al **clamor:** a la resistencia, a la organización y a la fe en Yahvé, el libertador de los que claman!

v.11-12 –Llegamos a la declaración de la sentencia contra Caín. Queda claro ahora, que el juicio no sigue a un patrón jurídico. La sentencia es dada en forma de maldición, y pertenece al ámbito del vengador de sangre, y no al de un tribunal. La maldición tiene su causa en el clamor de la sangre "desde el suelo fértil" (11a repite 10b). El castigo de Caín es doble (1) el suelo fértil no será más la fuente de su vida, él no recibirá la vitalidad de la tierra

–o sea, "de-simbolizando", no recibirá más el tributo. El lenguaje de esta parte del verso resuena lo de Gn 2,15-17 y hace el crimen de Caín equivalente al de Adán y Eva, de la misma forma que con la maldición –salir del jardín/perder la fuente de vida; (2) Caín es expulsado de la familia, será un errante y fugitivo en la tierra. Esta expresión "errante y fugitivo" sólo se da aquí, en todo el Antiguo Testamento. Estas palabras nunca fueron usadas, separadas o juntas, para describir el modo de vida nómade o semi-nómade. Por el contrario, la expresión indica la expulsión de la convivencia familiar; y proviene de un ambiente semi-nómade, según los paralelos provenientes de beduinos árabes. Su sentido es que la persona expulsada, al convertirse en un errante y fugitivo, pierde todos los lazos familiares vitales, convirtiéndose en un individuo aislado, sujeto a los peligros de tal condición. La expulsión es tan grave como la pena de muerte, pues retira del condenado todos los eslabones vitales que lo mantenían. Esta es una evidencia más del origen pastoril de este cuento.

v.13-14 –La condena es tan pesada que llama al desesperado lamento de Caín. En el v.13 él expresa, su terror "mi castigo es demasiado pesado", percibiendo los peligros a que será sometido con el cumplimiento de la madición, y clamando a Yahvé por misericordia. En el v.14 Caín expresa su comprensión del castigo (1) por haber sido sacado del suelo fértil –repite el v.11– está sujeto al hambre y a la ira de Dios –este es el sentido de la expresión "y yo debo esconderme de ti" (cf. Sl 139,7-12; Am 9,3-4). La vida de Caín depende, ahora, del vengador de la sangre de su hermano; (2) él se torna impotente para defender su vida. El errante y fugitivo está sujeto a ser muerto por los que lo encuentren. O, como expresa Von Rad, "una vida lejos de Dios es una vida que El ya no protege; si Dios retira de ella su mano, todos la atacarán"[15].

15a. –Presenta el juramento de Yahvé en la forma de una ley apodíctica. "Su (la de la ley) función es establecer los límites en los cuales las personas deben someterse. Ella cumple su función mediante la determinación del límite, en la cláusula antecedente, y por el establecimiento de la consecuencia legal, en la cláusula subsidiaria"[16]. El sentido del juramento de Yahvé equivale a la prohibición del asesinato de Caín. De-simbolizando, Yahvé es el vengador del campesinado expoliado. Este podrá (y deberá) expulsar al rey (Salomón?) de su trono, considerarlo tabú, inmundo –pero no podrá matarlo– pues Yahvé asumió el encargo de vengador de la sangre derramada. ¿Cuál es la razón de esta restricción? Tal vez la encontremos en la concepción de la violencia

como expresión del poder opresor, el cual no cabe para los liberados de Yahvé. J.S. Croatto sintetizó bien esa concepción: "La violencia es siempre una manifestación de poder y se desencadena por el deseo egoísta de "ser/tener/poder" más que el otro, que se convierte en su receptor y en el perjudicado real. La violencia nc se ejerce en el vacío, pero sí sobre el "otro" y sus cosas. Es la primera violencia, aquella que rompe el equilibrio de las relaciones justas y normales de la sociedad, desde la familia hasta el Estado"[17]. La limitación del castigo no busca proteger al castigado, sino que a sus víctimas. En términos de prcyecto utópico del campesinado, esta parte del cuento nos hace recordar que la liberación no puede producir un nuevo proyecto opresor. ¿No será una forma de demostrar lo aprendido con una experiencia negativa de la monarquía?

Los v. 15b-16 forman la conclusión del cuento. Narran el cumplimiento (en la trama del cuento) el juramento protector de Yahvé, a través de una marca colocada en Caín, y la ejecución de la sentencia: el asesino se convirtió en fugitivo errante. El v.16 fue alterado en el proceso redaccional, para servir de transición a la genealogía, y hace del errante un sedentario en la tierra de "Nod", término que significa "peregrinación", una irónica inversión de la sentencia, que prepara el terreno para la entrada de la ciudad, que hacía parte de la genealogía en la cual el cuento fue insertado. Para el sentido del cuento, basta la primera parte de este verso: "Caín se retira de la presencia de Yahvé". La sentencia fue cumplida.

¿Este cuento llegó a producir efecto histórico concreto? De hecho, si se refiere a la crítica del campesinado expoliado bajo Salomón, es probable que no, a no ser que haya servido como uno de los estímulos para la división del reino, con la revuelta liderada por Jeroboam. Aun así, la revuelta de Jeroboam terminó en un nuevo Estado opresor. La pregunta preocupante es entonces ¿Por qué el proyecto popular no venció al Estatal? Su respuesta, no obstante, escapa a la intensión de nuestro artículo. Nos basta, para entender el cuento, recordar que su objetivo es **prospectivo** –motiva a la acción transformadora– no es **retrospectivo** –relato del pasado–, es esperanza y no recuerdos. El hecho de haber sido preservado y transmitido por siglos ya es una evidencia de la victoria: la resistencia popular aunque aplastada y reprimida, no se agota.

CONCLUSION:

1. La hipótesis de lectura expuesta en este artículo se basó en la comprensión socio-literaria del cuento de Gn 4,1-16. Juzgué que el

cuento debería ser interpretado independientemente de la genealogía en la cual fue inserto. La interpretación del cuento, como un relato simbólico –crítica cifrada al Estado de Salomón– deriva de su carácter literario (cuento maravilloso), del análisis semántico, y de su vinculación a los cuentos de Gn 2-3 y 11,1-9, también críticos al Estado tributarista. Ciertamente esta no será la última palabra sobre el texto. Otras hipótesis serán ensayadas, pero no podrán dejar de tomar en consideración la especificidad literaria del cuento y su inserción socio-histórica en el ámbito campesino-pastoril. De otra manera, no nos ayudarán a comprender mejor su sentido.

2. Más importante que el establecimiento de la hipótesis interpretativa, es la relectura que se debe hacer del texto en nuestra explotada América Latina. ¿Qué es lo que habla Dios hoy, a través del cuento de Gn. 4,1-16? Creo que la voz de Yahvé se quiere hacer sentir hoy, en especial, en lo que toca a las luchas de las trabajadoras y trabajadores sin tierra. Contra la violencia del latifundio y sus defensores, debemos oponer la imaginación utópica, el clamor a Dios, y la fe en un futuro diferente, renovado por la acción del Espíritu y del pueblo de Dios. Esto, sin embargo, dentro del contexto de la organización y resistencia populares, y no restringido al ámbito puramente eclesial.

La lectura de Gn 4,1-16 podrá servir como un estímulo más para el debate y la acción de los cristianos en busca de la justicia agraria. En particular, el cuento de Caín y Abel podrá ayudarnos a lidear mejor con la cuestión de la violencia en el campo, resistiendo sin devolver violencia con violencia, sino que empujando la violencia con el amor. La lucha por la tierra es fundamental para la liberación de América Latina, es cuestión concreta de vida y muerte. Que Yahvé, Dios de la Vida, sea con nosotros el vencedor de la lucha. Sin violencia inútil, sin sangre derramada injustamente. Con firmeza y sin retroceder en la caminada en dirección al Reino de Dios encarnado en la historia de Jesucristo, y aceptado, proclamado y vivido por su pueblo.

Julio Paulo Tavares Zabatiero
Seminario Teológico de Londrina (IPIB)
Casilla Postal 2191
86001 Londrina -PR
Brasil

NOTAS

1. Westermann, C. **Génesis 1-11 A Comentary,** Minneapolis, USA, 1984, pp. 282-284, 293.
2. Ibid, p. 318.
3. Schwantes, M. - **Teología do Antigo Testamento: Anotacoes,** (mimeografiado), San Leopoldo, RS, vol. 1, sin fecha, pp. 58s.En 1985 Milton expuso, en un debate, una lectura del texto con pequeñas diferencias en relación al texto escrito. La reseña de su interpretación, aquí, se refiere a ese debate, del cual tengo notas escritas. Ver, ahora, **Projetos de Esperança**, Vozes, Petrópolis, 1989.
4. Me he basado principalmente en Westermann (op. cit., nota 1) y en Coats, G.W. - **Genesis**, serie FOTL, Eerdmans, Grand Rapids, USA, 1983, pp. 60-66.
5. Son muchas las opiniones que se levantan contra la teoría documental, en sus diversas formas. R. Rendtorff, en su **Introduction to the Old Testament**, Fortress Press, Philadelpia, USA, 1978, hace una crítica detallada. Ver, también, M. Schwantes, **A Família de Sara e Abraao,** Sinodal/Vozes, Petrópolis, 1986.
6. Coats, G.W., op. cit., pp. 320, 65-66.
7. Sigo, especialmente, la síntesis de N.B. Gotlib, **Teoria do Conto**, Atica, Sao Paulo, 1985. Consulté también, C. Bremond, "A Lógica dos possíveis narrativos", en **Análise Estrutural da Narrativa**", Vozes, Petrópolis, 1976, pp. 110-135.
8. Gotlib, op. cit., p. 17.
9. Ibid p. 18.
10. Pixley, J. "¿Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos?", en RIBLA Nro. 2, Rehue, Santiago, 1988, p. 109.
11. Westermann, C. op. cit., p. 294.
12. Von Rad, G. - **Génesis**, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 127.
13. De Witt, H., ¿Qué Dios os podrá librar de mis manos?, en RIBLA Nro. 2, Rehue, Santiago, 1988, p. 33.
14. Schwantes, M. - "Da boca de pequeninos", en Estudos Teológicos, San Leopoldo, 1984, Nro. 2, pp. 150, 151.
15. Von Rad, G., op. cit., p. 128.
16. G. Liedke, citado por Westermann, c., op. cit., p. 311.
17. "Violencia y Desmesura del Poder", en RIBLA Nro. 2, Rehue, Santiago, 1988, p. 9. Debe consultarse todo el número, dedicado al tema "Violencia y Poder".

"CONTIGO YO GOLPEARE AL CABALLO Y AL CABALLERO, AL CARRO Y AL CONDUCTOR"

Francisco R. Orofino

Todos acompañamos con interés los acontecimientos políticos de nuestro continente latinoamericano. Las distintas formas de dictadura de Seguridad Nacional están siendo superadas por el avance del movimiento popular. Sin embargo, el tipo de Estado creado por estas dictaduras aún se mantiene fuerte en varios países. Alianzas ambiguas entre agentes de la dictadura y sectores políticos liberales permitieron una cierta práctica democrática. Pero no la destrucción del Estado de Seguridad Nacional.

Los acontecimientos del Paraguay nos llevan a esta reflexión. Un general que se crió en el antiguo régimen, a través de un golpe súbito, surge como el constructor de la democracia. ¿Puede un cuartelazo ser esperanza de democracia? ¿Puede el movimiento popular confiar en quien montó su carrera en medio de una sangrienta dictadura violenta y corrupta?

Las fuerzas armadas de nuestros países están involucradas en una carrera armamentista, gastando en armas ya inutilizadas por otras potencias. Pero como todos forman parte del llamado "bloque occidental", están imposibilitados de guerrear entre sí. En verdad nuestros ejércitos tienen como misión enfrentar al gran enemigo: su propio pueblo. La guerra sucia es una realidad en muchos de nuestros países. Este artículo busca reflexionar sobre este tema tan actual, ubicando una determinada época de la historia de la Biblia. Alrededor del año 841 a.C., un movimiento social constituido por militares y campesinos derribaron al Estado omrida. En un baño de sangre, erradicaron la religión oficial de Baal. Este movimiento muy bien descrito en dos capítulos del segundo libro de los Reyes (2 R 9-10) cuenta con las bendiciones del profeta Eliseo.

Sin embargo, un siglo más tarde, el profeta Oseas denunciará que la masacre no sirvió de nada. La dinastía omrida había sido destruida, pero el Estado montado por Omri y sus sucesores continuaba fuerte bajo la dinastía de Jehú. La revuelta comandada por Jehú reunirá dos sectores sociales antagónicos: los militares de los regimientos de carros y los campesinos expoliados por la política agraria de los omridas. Veremos por qué la falla de la revuelta de Jehú está en el incumplimiento del cántico de Moisés (Ex 15), cuando Jahvé precipitó en el mar el carro y la tripulación. Sólo habrá liberación para la aldea campesina cuando suceda

lo dicho por Jeremías (Jer 51,21), que da título a este artículo: cuando el campesino, con la ayuda de Jahvé, machacará el carro y el conductor, los caballos y el caballero.

1. EL CARRO DE GUERRA: FUERZA QUE SUSTENTA AL ESTADO

La arqueología muestra en relieves sumerios el uso militar de carros. Sin embargo, eran carros pesados, con ruedas de madera, rígidas, sin rayos. Eran usados más para apoyo, intendencia o transporte de tropas que como armas tácticas. Eran lentos, tirados por asnos domesticados, sin una técnica apropiada de tiro, estaban amarrados al carro como bueyes en un arado. Militarmente no tenían mucha importancia.

La invasión de los pueblos indo-arianos, en el siglo XVII a.C. provocará una revolución en las técnicas militares, con la introducción del uso de carros como arma táctica. Construyeron carros más livianos, sustentados por un eje central único, y con una vara oblicua, móvil, que permitía gran flexibilidad en las batallas. Pero lo que posibilitó esta renovación táctica fue la gran novedad traída por estos pueblos: el caballo. Los caballos sustituían con ventaja cualquier otro tipo de animal de tiro. Siendo más liviano y tirado por una pareja de caballos el carro alcanza gran velocidad. Y fue justamente la rapidez de los carros lo que revolucionó las tácticas de guerra, superadas sólo por la caballería persa en el siglo VI a.C.

Inicialmente, el carro era equipado con dos guerreros. Un conductor o guía, que debería ser experto en la mantención del carro y en el trato de los caballos. Y un arquero, con su arco compuesto, arma nueva, introducida por los urritas, y que daba a las flechas fuerza y una mayor velocidad. Posteriormente el equipo fue aumentado con un guardaespaldas para el conductor y el arquero, y que ya en textos ugaríticos era llamado simplemente de "tercero" (shalish).

Teniendo como punto de partida estados indo-arianos de Asia Menor, el carro de guerra rápidamente se convirtió en el arma principal de los ejércitos. De Mitani, Hatti y Hurri, los carros fueron llevados a Egipto por los Hicsos, donde se adaptaron muy bien los caballos. Egipto se convirtió en exportador de caballos y el carro fue la base de sustento del Imperio Nuevo hasta su derrocamiento al fin de la Era del Bronce.

Desde Egipto los carros fueron a Canaán, entre los siglos XIV-XIII a.C. En esa época, Canaán era un conjunto de ciudades-estados, dominadas por Egipto y rivales entre sí. Esto hacía que cada ciudad tuviera su escuadra de carros de guerra. Pero el manejo

de estos carros exigía una elite militar especializada. Los reyes de las ciudades contrataban entonces una corporación de origen indo-ariana, llamados **mariannu**. Esta palabra tiene su origen en los **maria**, que en la mitología indo-ariana eran los acompañantes del carro del dios indo-ariano de la tempestad, Indra. Siempre se asoció la nube de lluvia con el carro del dios de la tempestad. Así, el dios de la tempestad era patrono del regimiento de carros. Los **maria** arianos se convierten en los **marianu** hurritas, acompañantes de Teshub, dios hurrita de la tempestad. En Canaán el dios de la tempestad es Hadad con su título Baal. Los hicsos en Egipto ya buscaban la protección de Baal.

Las ciudades inmediatamente descubrieron el valor del carro para someter y controlar las regiones rurales tributarias. Cada ciudad poseía con los carros un importante instrumento de control de las aldeas campesinas, pero al mismo tiempo, peligrosamente dependientes de las aldeas. Vamos por parte:

– Cada ciudad poseía su escuadra de carros con la guarnición especializada que dependía directamente del rey. Esta guarnición tenía un vínculo con el rey que en algunos autores señalan como vasallaje. Algo parecido al vínculo de David con el rey de Gat (1 Sm 27,5). El rey era el comandante y señor de la guarnición, se encargaba directamente del pago de sus siervos/vasallos. Pero el responsable por el cuidado y mantención de los carros y caballos era el llamado "maestro de los carros" (Akil narkabti, en ciudades como Ugarit), importante figura en el aparato del Estado, sólo subordinado al rey. Los carros eran almacenados en un solo lugar, llamado "arsenal de los carros", funcionando como entidad propia, dependiendo directamente del "maestro de los carros". Los caballos eran criados primeramente en las aldeas, y posteriormente en caballerizas del Estado.

– Sin embargo, este armamento era tremendamente oneroso para el Estado. Los tributos que eran necesarios para la mantención del arsenal, eran recolectados directamente por el rey. Este tributo era parte del "derecho del rey".

> *"Estos son los derechos del rey que los regirá: a sus hijos los llevará para **destinarlos en sus destacamentos de carros de guerra y caballería** y para que vayan delante de su carroza; los empleará como jefes y oficiales en su ejército, como aradores de sus campos y segadores de su cosecha, como fabricantes de **armamentos** y de pertrechos para sus **carros**. A sus hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. Sus campos, viñas y los*

mejores olivares se los quitará para dárselos a sus ministros. De su grano y sus viñas les exigirá diezmos, para dárselos a sus funcionarios y ministros, a sus sirvientes y sirvientas, sus mejores burros y bueyes se los llevará para usarlos en su propia hacienda. De sus rebaños les exigirá diezmos. ¡Y ustedes mismos serán sus esclavos!" (1 Sm 8, 10-17).

– Así pues, mantener un regimiento de carros y el pago de los oficiales sólo podría ser posible en un Estado fuertemente centralizado, que garantice la recaudación de los tributos necesarios para la mantención de las armas, carros y caballos y que también garantice el pago de la tropa especializada que era hecho en lotes de tierra, única cosa de valor aceptada por los oficiales.

– Las aldeas se encontraban en una situación incómoda. Debían manejar nuevas tecnologías como **domesticar y criar caballos**, que eran un peso muerto para la aldea, ya que sólo consumían el "heno del rey" (Am 7,1), y no trabajaban con el arado ni servían para montarlos; la **construcción de carros** exigía una técnica de trabajo en madera y metal muy avanzada. El bronce podía ser trabajado por metalúrgicos locales y ambulantes; pero el fierro necesitaba de temperaturas elevadas y generalmente era trabajado en las ciudades por esclavos y enviado a los herreros de las aldeas, ya que los carros eran construidos en las aldeas y entregados al Estado como tributo. También debido a la precariedad de las rutas terrestres, los carros necesitaban de constante reparación en las ruedas y en las varas centrales. Eso exigía trabajo continuo de los metalúrgicos campesinos en detrimento de los servicios hacia las sociedades locales.

– Además de esta carga de trabajos, se sumaba aún la requisición por parte del Estado, de mano de obra para **construcción de ciudades y establos**. Para permitir un rápido movimiento de los carros era necesario construir ciudadelas en lugares estratégicos para guardar los carros. En el mismo lugar construían establos para guardar y defender los caballos. Muchos de estos locales terminaban transformándose en ciudades. Para estas construcciones, el Estado echaba mano al **reclutamiento de trabajo forzado**.

Concluyendo este análisis, vemos que el Estado estaba obligado a ocupar los tributos para la mantención de los caballos (en pastizales y heno); de los carros (piezas en madera o metal) y garantizar el pago de los artesanos en centros urbanos y de los especialistas militares.

De este modo, la mantención de ésta máquina militar agobiaba a las aldeas campesinas. Pero aquí se muestra también el punto

vulnerable de estos regimientos. Si la estructura rural entra en colapso, todo el sistema militar podría destruirse. Así, el Estado controlaba con los mismos regimientos de carros la paz interna, reprimiendo revueltas campesinas. Pero si había problemas de orden climático como la sequía (cf. 1 R 18,1-15 donde Ajab teme por sus caballos y mulas) u otras dificultades económicas, el Estado se veía debilitado y cedía para no desestructurar definitivamente la aldea. Un texto hitita nos habla que, ante estas dificultades probablemente una sequía, el Estado dejaría de tributar en una aldea:

– de las cuotas estipuladas en oveja y en lana;
– de la paja y el forraje así como de la cebada destinada a los caballos del rey;
– de los caballos de guerra que eran criados por la aldea;
– de las piezas de metal y madera para la mantención de los carros;
– del reclutamiento de trabajo forzado.

Sin embargo un punto de gran importancia debe ser subrayado. Los carros garantizan al Estado la paz interna, la recaudación del tributo pagado por las aldeas, garantizan el paso y las rutas comerciales y la comercialización de los productos. El Estado se sustentaba en la fuerza de los carros. Sabemos que estos servicios exigían gente especializada, altamente capacitada. Y el pago de estos especialistas se hacía con lo más valioso de estas sociedades aún insuficientemente monetarizadas: la tierra. El Estado se veía entonces obligado a requisar tierras para pagar a sus oficiales. En la medida en que el uso de los carros se estabilizaba, se iniciaba el proceso de concentración de tierras en las manos del Estado, para el pago de los oficiales.

Las aldeas agrícolas se veían obligadas a sustentar el poder que las subyugaba. Para el campesino, el carro y los caballos simbolizaban la opresión de los sectores urbanos sobre el campo. En la ciudad estaba el rey, sus regimientos de carros que exigían el tributo. En la ciudad estaba Hadad/Baal, dios de la tempestad y de la lluvia, garantía de la fertilidad del suelo y garantía de que el tributo salga de la aldea para la ciudad. Los campesinos solamente serían libres cuando el regimiento de carros fuese precipitado al mar.

2. LOS RECABITAS, ESPECIALISTAS EN CARROS EN EL REINO DE ISRAEL

A Israel le costó dominar la tecnología de los carros de guerra. Las guerras tribales muestran a los campesinos con tácticas de guerrillas contra regimientos de carros (Jue 4-5). Después de la victoria, destruían y quemaban los carros y cortaban los tendones de los caballos (Jue 11,6), lo que sucedía hasta la época de David (2 Sam 8,4). Pero con el surgimiento del Estado bajo David y Salomón, el ejército va perdiendo sus prácticas tribales y surgen tropas de élite, mercenarios, que quedan bajo la dependencia directa del rey. Tenían una calificación de "siervos" ('abadim) (cf. 1 Sam 8,5.10).

Estos oficiales estaban exentos del impuesto y del trabajo forzado (1 Sam 17,25). Tenían derecho sobre el tributo recaudado (1 Sam 8,14-15). Con la muerte del rey pasaban al dominio del heredero, garantizando la dinastía (2 Samuel 2,12). Estas tropas mercenarias tienen un importante papel en la transición después de David, sustentando el golpe de Salomón (1 R 1,44).

Sin embargo, el texto bíblico trae pocos datos sobre el regimiento de carros que surgió en el reinado de Salomón (1 R 9, 18). Habla sólo de las ciudades necesarias para las guarniciones y sus caballerizas. No habla de quienes fueron los contratados para formar los regimientos. El texto sólo dice que los contratados pertenecían "a los hijos de Israel" (1 R 9,22). De cualquier manera los carros y el comercio de caballos tuvieron un importante papel en el reinado de Salomón (cf. 1 R 10,26-29). Si los números presentados en el relato (1.400 carros y 12.000 tripulantes) es correcto o exagerado, es difícil definirlo. Pero nos da una idea de lo que esto significaba en tributo para los campesinos.

Un siglo más tarde en la batalla de Qarqar, una coalición de estados pro-fenicia comandados por Damasco, vence la primera embestida asiria en dirección al Mediterráneo. Los israelitas comandados por Ajab, contribuyeron con una fuerza de 2.000 carros. Nuevamente nos enfrentamos con un dato de difícil comprobación, pero que indica hasta dónde puede haber llegado el Estado omrida en Israel.

Si el Estado, sea con Salomón o con los omridas, consiguió reunir tantos carros, ¿quiénes serían los militares especializados al servicio de aquellos reyes? Creo que aquí entran los recabitas.

Tradicionalmente las investigaciones presentan a los recabitas como una tribu nómade, radicales en su yahvismo. Ante la opresión del Estado, predicaban y vivían el ideal del desierto y del nomadismo. Serían "yahvistas extremos que realizaban en la

práctica lo que los profetas predicaban" según de Vaux, Como él otros autores son unánimes en señalar la unión entre profetas y recabitas. Falta saber cómo fue de hecho esta unión y en qué términos.

Primero tenemos que superar la visión del fenómeno "recabita" dada por un punto de partida erróneo. Este punto de partida es la cita de Jeremías 35. Ahí están los fundamentos doctrinarios de una secta que guarda los preceptos tribales y determinados rituales, especialmente la prohibición de bebidas alcohólicas. Estos preceptos están ligados a la doctrina de un tal Jonadab Ben Recab. Ahora bien, esta manera de ver a los recabitas es de dos siglos después de su surgimiento como fuerza social. Esto sucede en la segunda mitad del siglo IX a.C., en la revuelta de Jehú comandados por Jonadab, su papel es importante para el triunfo de la revuelta. A partir de 2 R 10,15-27 buscaremos datos que nos permitan presentar un perfil muy diferente de los recabitas, distanciándose de lo presentado comúnmente por los estudios.

La raíz RKB ya en el acádico significa "dirigir un carro tirado por animales, cabalgar, montar, dirigir/guíar un vehículo o animal". En las cartas de Hamurabi, la expresión **rakbûm** designaba a un emisario real, un oficial de la corte, un mensajero militar del rey. Como en la época no había caballos, podemos suponer que este emisario tenía su carro tirado por mulas o bueyes. El término asirio **rakbû** ya designaba a un emisario real, montado a caballo y que era enviado en misiones diplomáticas con documentación oficial. La misma misión que el **rokeb hassus** en 2 R 9, 18.19 recibió de su rey, pero que no cumplió por adherir a Jehú. Con la implantación de los carros de guerra en Israel, el conductor era llamado **akab** (1 R 22,3.4; 2 R 9,17). Podemos concluir que "recabita" es un término militar y designa a los que se relacionan con carros y caballos.

Otro punto importante es el primer "Recab" que aparece en el texto bíblico, es uno de los asesinos de Is-boset, hijo de Saúl, rey de Israel (2 Sam 4,2). Según el texto, eran beerotitas, de la ciudad de Beerot, en la tetrápolis gabaonita y que había sido absorbida por la tribu de Benjamín. Los asesinos Baana y Recab son "jefes de una banda" **(sar gedûdim)**. Según Noth son soldados profesionales, cananeos. Asesinaron al rey de Israel porque los sectores urbanos-cananeos apoyaron a David contra la casa de Saúl. Podemos concluir que los recabitas originariamente, tienen origen cananeo. No serían yahvistas.

También es importante la figura de Jonadab señalada en 2 R 10,15. Por la raíz de su nombre puede ser de una posición social alta, un noble con una posición administrativa en el aparato estatal monárquico. Su patronímico, **ben Recab**, en verdad no

indicaría su casa o familia, como era corriente entre los semitas, sino que su función. Jonadab sería entonces alguien de la clase dirigente, que ocupa una posición importante dentro del aparato estatal omrida. Su posición en la revuelta de Jehú parece haber sido fundamental para el triunfo de la revuelta. Jehú lo convida para ser "acompañante" en su propio carro. Este gesto indica la importancia de Jonadab ocupando el lugar de privilegio de los que son distinguidos por el rey (cf. 1 R 20,33s). Jonadab representa a los recabitas, los principales soportes de la revuelta y, por las indicaciones del texto, contrarios al baalismo de Samaria.

Pero ¿y el ideal nómade? Primero, algunos autores son claros en afirmar que los preceptos recabitas de Jeremías 35 constituyen códigos de metalúrgicos ambulantes, que recorrían las aldeas haciendo servicios con metales especialmente de bronce. El código preveía el cuidado con bebidas alcohólicas debido a los secretos de la técnica que deberían ser preservados. Para estas corporaciones el trabajo con metales estaba asociado a la magia y el secreto de transformar "piedras en metales" debería ser muy bien guardado. El texto de Jeremías no habla de que los recabitas estuvieran viviendo únicamente en el desierto. Su medio de vida estaba en los trabajos que hacían en las ciudades o aldeas, ya que trabajaban con metales, cosa de poco uso en el desierto. Y si viviesen en el desierto, ante la invasión de los caldeos no buscarían protección en las ciudades, sino que huirían al desierto. Por tanto, el ideal nómade, como sugiere Gottwald, estaría más bien ligado a la protesta, también profética, frente al Estado y sus estructuras urbanas que no reconocen derechos a su práctica metalúrgica ambulante.

Pero ¿qué tiene que ver conductores de carros con metalúrgicos ambulantes? El libro de las Crónicas asocia a los recabitas con los antiguos quenitas: "... estos son los quenitas que descienden de Hamat, padre de Bet-recab" (1 Cr 2,55). El ideal nómade estaría así ligado a los orígenes tribales de los quenitas. Las necesidades de mantención de los carros, hizo que estos metalúrgicos ambulantes fuesen cooptados por el Estado. Este los asoció a otro sector, el de los comerciantes con carros, convertidos todos en "recabitas". De cualquier manera, su función metalúrgica sobrevivió al exilio. El libro de Nehemías habla de un Malquías, hijo de Recab (3,14) que construyó la puerta nueva de la ciudad, haciendo los cerrojos y barras.

A pesar de que el texto bíblico hace esta ligazón, que posibilita ver en esta asociación el ideal nómade y el yahvismo de los recabitas, hay señales que apuntan a otra dirección. Los recabitas serían una corporación de mercaderes ambulantes, cananeos suplantados de sus actividades comerciales por los mercaderes fenicios que a

partir del siglo X a.C. dominaban las rutas comerciales entre Damasco y el Mar Rojo.

Los regimientos de carros de guerra derivan de los carros de los comerciantes militares, responsables por la intendencia de las tropas, pero también para transportar el saqueo y comercializarlo. Los comerciantes seguían a las tropas y la guerra siempre fue un buen negocio.

Ya vimos a Recab que asesina al hijo de Saúl. El texto bíblico es vago en cuanto a la disculpa que los asesinos dan para entrar a la casa de Is-boset. Lo que parece, siguiendo la traducción del texto hebreo, es que ellos entraron en la casa "como quien va a buscar trigo". Puede ser para la comercialización. Había en Palestina una red de mercaderes cananeos que recogían y comercializaban el cereal de las familias ricas, llevándolo en sus carros a los centros de comercio.

Ahora bien, en el tiempo de los omridas el comercio terrestre estaba bajo el control de los mercaderes fenicios. A partir del centro recaudador que era el templo de Baal-Melqart en Samaria, los fenicios comercializaban todo el excedente agrícola de Israel. Para los comerciantes cananeos, el templo en Samaria era un puesto avanzado de extranjeros en Israel. La disputa por las rutas comerciales llegó a una rivalidad intensa entre estos comerciantes cooptados por el Estado omrida y toda política oficial pro-Fenicia. La frustrada revuelta de Zimri y la revuelta de Jehú prueban esto.

Estos mercaderes cananeos serían baalistas. Por lo tanto, los recabitas originariamente serían también baalistas. Ya vimos la evolución de la casta indo-ariana que permitió el surgimiento de Estados en Anatolia y Siria. La divinidad originaria de estos destacamentos era el dios de la tempestad, asociado a las nubes de lluvia, el carro de la divinidad. Para los cananeos esta divinidad era Hadad/Baal.

Ya en Ugarit uno de los títulos de Baal es **Recab**: el que cabalga en las nubes. Los cánticos ugaríticos hablan de Baal como el dios de la tempestad, del viento, de la lluvia y del rayo. Es el responsable de la fertilidad del suelo y protector de la ciudad y de todo lo que ella comprende; incluso los carros de guerra.

Albright relaciona las evoluciones de Baal dentro de un proceso continuo de urbanización entre el Bronce Reciente y el Hierro, con la introducción de nuevas tecnologías guerreras. En regiones bajo influencia fenicia, en el inicio de la era del Hierro, Baal aparece en derivaciones secundarias. En Siria/Palestina él aparece como Baal-Hammon o Señor de los Metalúrgicos; o también Baal-smd o Señor de las armas de guerra. En varios Estados entre el Orontes y Siria êl es el Recab-El, el Señor de los carros de guerra. En el siglo IX a.C., Recab-El es la divinidad central de algunos Estados.

La estela del rey Kilamû de Sam'al dice que el rey ejerce el gobierno "... por Recab-El, señor de la dinastía...".

Pero lo importante es lo que dice el rey Bar-Recab, del mismo reino, un siglo más tarde. En una inscripción sincera y que nos ayuda a comprender muchas cosas, êl dice "...fui colocado en el trono de mi padre por mi señor Recab-El y por mi señor Tiglat-Pileser...". Estos mercaderes cananeos/israelitas buscarán en el emergente poderío asirio la ayuda necesaria para derrotar a sus competidores fenicios. Y la estela de Bar-Recab indica la táctica asiria después de las frustradas invasiones de Salmanassar III. Van a promover rebeliones en los Estados anti-asirios comandados por Tiro. Asî entendemos la rebeliôn de Hazael en Damasco y la de Jehú en Israel. Es muy conocido el obelisco de Salmanassar III, mostrando a Jehú postrado delante del emperador asirio, ofreciendo tributos. El texto del libro de los reyes al contar la revuelta de Jehú, bien podría mostrar la sinceridad de la estela de Bar-Recab.

3. CONCLUSION

La revuelta de Jehú según el texto bíblico juntó a dos sectores sociales antagónicos. Por un lado a los campesinos yahvistas, cofradías proféticas, movilizados por la predicación de Elías y comandados por Eliseo. Por el otro, los regimientos de carros de guerra, comandados por Jehú y Jonadab. ¿Qué es lo que habría motivado a los campesinos a aliarse con la fuerza de la opresión?

Creo que Jehú dio su golpe sin mayores preocupaciones por el movimiento profético de Eliseo. Jehú tuvo suerte al sorprender a la reina madre Jezabel junto a su hijo herido, en el palacio de Jezreel. Si Jezabel hubiese estado protegida en Samaria, la historia tranquilamente sería otra. Basta ver con qué facilidad Atalía tomó el gobierno en Jerusalem.

Además, Jehú no tiene fuerzas suficientes para tomar Samaria. El hace un tratado con los ciudadanos de Samaria. Una de las cláusulas de este tratado fue la destrucción del cuartel fenicio y del templo de Baal. No sabemos exactamente cuánto tiempo corrió entre la muerte de Joram en Jezreel y el tratado entre Jehú y Samaria. Tal vez en medio de este tiempo el movimiento profético haya resuelto apoyar a Jehú, debido a su política contraria a los fenicios y a la dinastía omrida. Eliseo se transforma en un profeta de corte, con gran influencia en el gobierno de Jehú y sus sucesores.

Jehú para legitimar sus posiciones asume la tradición de Elías. Colocará el cuerpo del rey Joram en el campo donde Nabot y sus hijos habían muerto en defensa de sus tierras (2 R 9,26). El profe-

ta también es recordado en la descripción de la muerte de Jezabel (2 R 9,36s). Así la figura de Elías sintetizará a estos dos bloques antagónicos. El texto bíblico muestra a Elías asumiendo atributos de Recab-El, al enviar fuego del cielo sobre los soldados del rey (2 R 1,9s) y al subir al cielo en un carro de fuego, mientras Eliseo gritaba– "¡Padre mío, padre mío, carro de Israel y su tripulación!" (2 R 2, 12). En la cooptación de la figura de Elías, los campesinos ven sacralizado el instrumento de su opresión. Sin duda, la gran consecuencia de la revuelta de Jehú será la baalización de Yahvé en el santuario real de Betel.

Contra esto se pronunciarán los profetas del siglo VIII a.C. Las cofradías proféticas adoptaron la política oficial. Amós nos muestra cuánto había decaído el movimiento profético al presentarse delante de Amasías en Betel: "No soy profeta, ni hijo de profeta" (Am 7,14).

Oseas será más radical. Condenará las masacres hechas por Jehú. Con eso él no se coloca en defensa de la extinta dinastía omrida, pero considera el golpe como una traición. La revuelta no destruyó al Estado opresor (Os 1,3-5). La liberación no será con golpe de Estado: por el arco, por la espada, por el caballo (Os 1,7) ni mucho menos confiar en la fuerza de los carros (Os 10,13b). ¿De qué sirve destruir el templo de Baal en Samaria y mantener el becerro en Betel?

Los profetas del siglo VIII denuncian que da lo mismo estar en un estado baalista bajo los omridas o en Estado yahvista bajo la dinastía de Jehú. Ellos percibieron la imposibilidad de una liberación completa mientras haya fuerza militar que desestructura a las aldeas. El campesino sólo será libre cuando el Señor, en su soberbia victoria, lance al mar los carros, los caballos y sus tripulaciones.

Francisco R. Orofino
Av. Mirandela 763
26.520 Nilópolis/RJ
Brasil

BIBLIOGRAFIA

He preferido no hacer las tradicionales notas, sólo indicaré las obras donde fundamento algunos puntos.

– Sobre los carros de guerra, su significado para la ciudad, su fabricación y lo que significaba para la aldea:

GORDON CHILDE, V., **A evolucao cultural do Homen**. Río de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

DE VAUX, R., Les hurrites de l'Histoire et les horites de la Bible. En: **RB** 74 (1967) 481-503.

GARELLI, P., **O Oriente Próximo Asiático**. Sao Paulo, EDUSP-Pioneira, 1982.

– El texto hitita es sacado de GARELLI. Los textos de Sam'al del ANET.

– La asociación entre el dios de la Tempestad y el regimiento de carros es de DE VAUX en **Les hurrites...** y de GRAY, J., **The legacy of Canaan**. Supl. Of VT, vol V. Leiden-Brielle, 1965.

– Este enfoque sobre los recabitas tiene como telón de fondo FRICK, F., The rechabites reconsidered. En: **JBL** 90 (1971) 279-287.

– Sobre la rivalidad comercial entre recabitas y fenicios:

ASTOR, M., Metamorphose de Baal. Les rivalités commerciales au IX siécle. En: **Evidences** 75 (1959) 35-40;54-58.

– Sobre las evoluciones de Baal en la Era de Hierro:

ALBRIGHT, W.F., **Yahweh and the Gods of Canaan**. London, Athlone Press, 1968.

RECONSTRUIR HISTORIA DE MUJERES

Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16

Ivoni Richter Reimer

En el Nuevo Testamento, en la transmisión y vivencia del Evangelio, encontramos a mucha gente trabajadora. La familia de Jesús era de carpinteros. En el seguimiento de Jesús hay pescadores. En las parábolas encontramos esclavos, jornaleros, mujeres que trabajaban en molinos. Priscila, Aquila y Pablo hacían tiendas. Simón era curtidor. Tabita hacía ropa... Muchos relatos neotestamentarios no ocultan, la vida laboral de las personas que viven y propagan el Evangelio. La gran mayoría es gente simple. Hacían trabajos que eran considerados "sucios" por otros escritores de la época, que representaban la opinión de la clase dominante.

El objetivo del presente ensayo es presentar a una de las tantas mujeres trabajadoras que aparecen en el Nuevo Testamento. Esta presentación quiere recuperar al menos parte de la historia de esta mujer, y eso precisamente a través de la pregunta por su trabajo. Antes, sin embargo, debemos hacer algunas **reflexiones preliminares y generales.**

Hay muchas manera de encubrir o de acallar la historia de las personas. Dos maneras muy usadas en el pasado y en el presente son mencionar a alguien muy rápidamente y centrarse, luego en personas y acontecimientos aparentemente más importantes. Muchas veces sucede que las personas no son mencionadas explícitamente, sino que se encuentran insertas en colectivos, como por ejemplo: "sujetos históricos", "pueblo", "multitud", "creyentes", "discípulos", etc. Pero lo peor es cuando algo que les sucede a estos sujetos históricos, mujeres y hombres, ni siquiera queda registrado. Sin embargo, otra manera, más sutil y muy bien desarrollada para encubrir la historia se da justamente a través de su interpretación fijada textualmente. La historia interpretativa de un texto puede justamente encubrir la historia o parte de ella, en la medida en que silencia aspectos de la misma o no pregunta más seriamente por el significado de un determinado elemento de ella. Con el tiempo y en la recepción de esta interpretación se va inyectando en el texto algo que éste ni siquiera está afirmando. Reconstrucción y relectura histórica deben, pues, darse a partir de la perspectiva de los grupos oprimidos, tomando muy en serio la historia interpretativa, no sólo para descubrir el motivo y el objetivo de esa interpretación, sino también por el hecho de que

ésta muchas veces recibe una fuerza expresiva más fuerte que el propio texto. Algunas veces se hace muy difícil leer un texto por el peso de la historia interpretativa que se le fue imponiendo y que, como una fuerza (casi) dogmática, pesa sobre él.

En el manejo de textos bíblicos que hablan de y sobre mujeres, un aspecto que fue y continúa siendo dejado de lado por la mayoría de los intérpretes y exégetas es la cuestión del **trabajo** de estas mujeres. O no se le da mucha importancia, o el trabajo es entendido a partir de prejuicios actuales. Esto se puede verificar tanto en lo que se escribe respecto del trabajo, por ej. diacónico, de las mujeres, como en lo que dice relación a su vida profesional "profana".

Las mujeres trabajadoras tienen y hacen historia tanto en el presente como en el pasado. Son "sujetos históricos". Esta es una constatación que puede ser hecha en el proceso de lucha, formación y organización popular y eclesial de base. Sin embargo, al mismo tiempo, se puede constatar que las mujeres están poco presentes e incluso ausentes de las instancias superiores, jerárquicas. El juego de fuerza, con el pasar del tiempo es desigual. Aquí restrinjo esta reflexión, principalmente a los relatos bíblicos. Por un lado, es bueno e importante descubrir siempre de nuevo que también la Biblia contiene innumerables y diferentes historias de y sobre mujeres. Por otro lado, es triste, pero también ejemplar, constatar un proceso de jerarquización de funciones y poderes. Es triste, porque aquí se incluye también la cuestión de una cierta adaptación al sistema político de dominación, aunque esa adaptación sea parte de una "estrategia de sobrevivencia" en un mundo hostil. Es triste, porque en este proceso justamente personas dominadas por el sistema socio-político, que estaban viviendo experiencias libertarias dentro de una comunidad (en este caso) cristiana en formación, son empujadas a mantenerse dentro del marco de dominación o a remarcarse en él. Pienso por ejemplo en "preceptos de moral doméstica" contenidos en Col. 3, 18-4,1; 1 Pe 2, 11-3,12; 1 Ti 2,9ss; Tit 2,1 ss. Si consideramos que justamente la conversión de personas esclavas, mujeres y niños, presentaba una potencial violación del orden económico-estatal vigente, entonces esos "preceptos" también reflejan una cierta asimilación y adaptación a la ética de ideólogos estatales, como Aristóteles y Cicerón, para los cuales la familia, la "casa" de estructura patriarcal es por ejemplo la célula-mater del Estado.[1] En la medida, pues, que los cristianos se fueron adaptando —aún por una "estrategia de sobrevivencia" en un mundo hostil y aún cuando "sólo" parcialmente— al sistema opresor, quienes más sufrieron bajo este proceso de (re)adaptación fueron nuevamente personas de las clases marginadas, que estaban en proceso de liberación.

Este proceso de jerarquización patriarcal constatable por ejemplo en las cartas pastorales y en escritos de padres apostólicos y eclesiásticos aún no se refleja en la historia de **Hechos 16,14-15,40**. En este pasaje se trata de Lidia, una mujer trabajadora que también trabajó en la causa del Evangelio.

Veamos el texto mejor:

Hechos 16:12-15,40

> *Y de allí a Filipos, que es la primera ciudad de la provincia de Macedonia, y una colonia; y estuvimos en aquella ciudad algunos días.*
> *Y un día de reposo salimos fuera de la puerta, junto al río, donde solía hacerse la oración; y sentándonos, hablamos a las mujeres que se habían reunido.*
> *Entonces una mujer llamada Lidia, vendedora de púrpura, de la ciudad de Tiatira, que adoraba a Dios, estaba oyendo; y el Señor abrió el corazón de ella para que estuviese atenta a lo que Pablo decía.*
> *Y cuando fue bautizada, y su familia, nos rogó diciendo: Si habéis juzgado que yo soy fiel al Señor, entrad en mi casa, y posad.*
> *Y nos obligó a quedarnos. (16: 12-15)*
> *Entonces, saliendo de la cárcel, entraron en casa de Lidia, y habiendo visto a los hermanos, los consolaron, y se fueron. (16:40)*

Respecto a la profesión de Lidia, el texto nos dice sólo que era una "porfirópolis" (vendedora de púrpura) de la ciudad de Tiatira, ubicada en la costa de Asia Menor. Los misioneros la encontraron reunida con otras mujeres, fuera de la ciudad de Filipos, en el edificio sinagogal.[2] Podemos hacer muchas preguntas al texto en lo que respecta a la situación de vida más concreta de Lidia y bajo qué condiciones de trabajo vivía. El texto, sin embargo, sólo nos dice que su trabajo está relacionado con la púrpura, pero no nos informa sobre ese trabajo. No es este el objetivo del texto. Su objetivo es narrar sobre la fundación de una comunidad que empezó a reunirse en la casa de Lidia. Sin embargo, a mí me interesa saber más también acerca de la situación de vida, del trabajo de esa mujer, para tener una noción más concreta de cómo ella vivía en comunión con otras personas. Me interesa saber en qué circunstancias esta hermana que nos precedió en la fe, llegó a esa fe y cuál fue su práctica. Directamente, el texto no me da respuesta a estas preguntas.

LIDIA: ¿UNA "REPRESENTANTE DE LA ALTA SOCIEDAD"?

En busca de ayuda leo a algunos exégetas neotestamentarios. La discusión exegética se concentra en algunos puntos: a) si el nombre "Lidia" debe ser entendido como nombre propio o como un "etnicón". En este último caso, "Lidia" designaría su procedencia, o sea, una mujer oriunda de la región llamada Lidia, situada en la costa noroccidental de Asia Menor. En todo caso, un "etnicón" era usado tanto para designar personas esclavas como también libres.[3] Sobre esta cuestión no hay consenso. b) Son muchas las elucubraciones sobre el "status" de Lidia; es decir, si ella es casada, viuda, o si vive de forma independiente. La mayoría ve en Lidia a una viuda[4] y junto a eso c) se fue imponiendo la tendencia de considerarla como una mujer rica que poseía una gran casa en el centro de la ciudad[5] e insistentemente es subrayado el hecho que a la casa "naturalmente" le pertenecen esclavas y esclavos. Encontré sólo un exégeta que se aparta de esta opinión consensual. Se trata de G. Schille, el cual afirma: "En ningún lugar está escrito que Lidia hubiese sido una mujer rica".[6] Sin embargo como la mayoría, también G. Schille no fundamenta su afirmación.

Este texto de Hechos es considerado como muy importante por los exégetas europeos, pues el relata la primera actividad misionera de Pablo en suelo macedónico, hoy europeo.

El círculo de pensamiento de la mayoría de los exégetas se puede resumir de la siguiente manera: Siendo "vendedora de púrpura", Lidia debe haber tenido un gran capital a su disposición. Ese capital muy probablemente ella lo debe haber heredado de su marido fallecido. A partir de ese capital, debe haber hecho grandes ganancias, ya que la púrpura era una mercadería de lujo. Lidia poseía una casa, que debe haber comprado gracias a su gran negocio, lo que es una muestra más de sus enormes ganancias e inversiones. También parece ser obvio que Lidia poseyera esclavas y esclavos, ya que estos deben haber sido indispensables para su negocio. Un tercer y un muy fuerte indicio para probar la riqueza de Lidia es detectado en su hospitalidad para con los misioneros. En síntesis, parece que el Evangelio, en suelo "europeo", entró con "gente representante de la alta sociedad",[7] en el caso de Lidia y el carcelero en Filipos.

Para entender a Lidia en su contexto de vida busqué, pues, ayuda en exégetas. En esta búsqueda, nuevamente para mí fue evidente la facilidad y rapidez con que son hechas afirmaciones centrales sobre Lidia y también sobre otras mujeres. La argumentación de los que llegan a afirmaciones como las arriba expuestas es

muy escasa e incluso no existe. Estudios extra-bíblicos, realizados por ejemplo sobre el término "púrpura",[8] los cuales remiten a un extenso material que permite ampliar los conocimientos sobre la cuestión, no son tomados en cuenta por la mayoría de los exégetas. Los conocimientos adquiridos en otras áreas muy lentamente se reflejan en la área exegética, en este caso, neotestamentaria.

De este modo, la exégesis existente nos da la impresión de que no hay más que decir sobre Lidia. Todo lo que dice relación a ella ya está fijo e impuesto. Es verdad que la exégesis histórico-crítica aclaró algunos detalles en el texto y corrigió, así, interpretaciones que estaban erradas en relación por ejemplo a la ciudad de Filipos.[9] ¿Pero aclaró lo que se refiere a las mujeres? Ahí se dicen dos o tres frases y se pasa inmediatamente al próximo punto de la agenda. ¿A quién interesa, por ejemplo, el trabajo de esa(s) mujer(es)? Parece ser relevante sólo el hecho de que ella(s) fue (fueron) convertida(s) al cristianismo, y eso "a pesar" de su profesión, ¡lo que aún no dice nada sobre sus condiciones de vida! Y es así que ya se convirtió en un presupuesto prácticamente inviolable que Lidia por ejemplo sólo podría haber sido hospitalaria por el hecho de tener una enorme fortuna... Vale la pena llamar la atención acerca de la necesidad de reflexionar sobre esto, en la medida en que tales afirmaciones exegético-interpretativas reflejan una determinada concepción histórica que deja rastros en la historia, lo que es verificable en resultados históricos-sociales tras siglos de interpretación de determinados textos bíblicos.

Sí nos contentáramos pues, con estos resultados de la investigación exegética y además no tuviéramos acceso al material extrabíblico que nos posibilita una visión más amplia y detallada sobre determinados aspectos de la sociedad del tiempo neotestamentario, entonces se nos hacía muy difícil entender la situación concreta, que determinaba fuertemente la vida de Lidia. Ahí tal vez tendríamos simplemente que unirnos al coro y cantar, al unísono y sin reflexionar, que Lidia era una rica poseedora de esclavas y esclavos. Antes de caer en esa tentación y seguir por ese camino más fácil –lo que no garantiza que sea el más adecuado–, quiero ver si encuentro informaciones en el **material extra-bíblico** que me ayuden a avanzar. Esta necesidad se impone fundamentalmente por dos motivos: a) nuestro texto de Hch 16.14 no nos entrega mayores detalles que, a partir del mismo, pudiesen aclarar el contexto de trabajo de Lidia; b) el concepto "porfirópolis", es decir "vendedora de púrpura" sólo aparece en este pasaje, y no tenemos paralelos bíblicos que pudiesen lanzar una luz sobre nuestro texto. El Nuevo Testamento, pues, no conoce a nadie, además de Lidia, que trabaje en este campo.

LIDIA ES UNA MUJER TRABAJADORA

El hecho que el Nuevo Testamento conozca o mencione sólo a Lidia no significa que ella fuese la única mujer que, en el tiempo neotestamentario, trabajase como "porfirópolis". Ella no es una excepción. Existen muchas inscripciones griegas y latinas, fechadas en los primeros tres siglos d.C., que contienen listas de nombres de mujeres y de hombres que hacían este trabajo. El término griego "porfirópolis/es" tiene su correspondiente latino en **purpuraria/us.**[10] A partir de tales inscripciones, sabemos que ese término técnico expresa el siguiente contenido: personas caracterizadas con ese término tienen que ver tanto con el proceso de producción de púrpura como con la venta de la mercadería por ellas producidas. Es un reduccionismo, pues, traducir "porfirópolis" sólo como "**vendedora**" de púrpura. Aquí, es importante subrayar dos aspectos: a) la palabra "porfira"/"púrpura" expresa tanto el color como algún producto teñido con ese color (por ejemplo: se teñía la lana y se manufacturaba, el tejido); b) la materia-prima, de la cual se extraía la púrpura era obtenida tanto del mar (calamares) como de la tierra (vegetales). La púrpura extraída del mar era, sin duda, la original y la de mejor calidad. Esta, con todo, no era homogénea: la diversidad de tipos de calamares es lo que definía su calidad. Esa escala cualitativa es lo que, a su vez, definía los precios que también eran diversos. La púrpura de menor calidad y también la más barata era la imitación de aquella, extraída de vegetales,[11] la cual comúnmente era producida en lugares del interior, no marítimos.

Lidia es oriunda de Tiatira, una ciudad en el interior de Asia Menor. Tenemos muchas inscripciones y otras fuentes que testimonian la existencia de varias categorías de trabajadoras y trabajadores en aquella ciudad.[12] Allí, una de las principales características es la producción textil, ligada con las tintorerías. La producción textil y la de tinturas era trabajo propio de mujer.[13] Las tintoreras de aquella región extraían y obtenían sus colores, entre otros también el púrpura, de los vegetales.[14] En Tiatira, el color púrpura ciertamente era extraído de las raíces de una planta llamada **rubia.**[15] Esa planta, además de sus cualidades medicinales, podía ser aprovechada tanto en el proceso de tintorería como de curtiembre. Y justamente en esos dos sectores, "sólo se ocupaba a las personas que ejecutaban un trabajo "sucio".[16] Otra tradición de Tiatira, ligada con la anterior, es que las trabajadoras y los trabajadores estaban organizadas/os en corporaciones, algo que también es característico de una ciudad de gente trabajadora.

En este contexto, es importante saber que los romanos, en su política expansionista, también asentaron en Tiatira una gran población judía, la mayoría presos de guerras y esclavas/os.[17] Esos judíos tenían entre otras cosas, mucha experiencia en producir color púrpura, especialmente aprovechado en la producción textil, en particular en la tintura de lana. Recordemos que Lidia es una adoradora de Dios, una mujer de origen "gentil" que asumió parte del judaísmo y que practica la religión judaica. Es muy probable, pues, que Lidia tomó contacto con personas judías en su tierra natal y, allí, aprendió su trabajo.

Ese trabajo era arduo y desagradable. Tanto las personas que extraían la púrpura de los calamares del mar como las que lo extraían de los vegetales tenían que realizar un largo proceso de producción. La materia prima era triturada, salada y generalmente cocida. En esta etapa del proceso de producción eran añadidas a esa mezcla las así llamadas **medicamenta**, o sea, otras substancias como por ejemplo la orina[18] que servía para fijar el color y tornarlo, así, más durable. Después de algunos días de "fermentación" –la tonalidad del color dependía del tiempo de "fermentación" y de la intensidad de la mezcla–, se ponía en ella la lana para teñirla. Después de algún tiempo, lo teñido era expuesto al sol, con el fin de que el color quedase más firme y más brilloso. Todo ese proceso producía un olor fuerte que duraba por mucho tiempo. Con la lana teñida, se fabricaban tejidos, colchas, vestidos, etc., lo que podía ser vendido a diversos precios.[19]

Lidia era una extranjera en Filipos, una adoradora de Dios que tenía estrechos vínculos con el judaísmo, y trabajaba ahí en aquella colonia romana. Según la concepción de la alta sociedad romana, ella ejercía una profesión indigna de cualquier ser libre, una profesión "sucia",[20] un trabajo despreciado por los romanos de la clase alta. Es lógico y verdad que justamente esa clase gustaba del producto del trabajo de esa gente, a tal punto de prohibir que fuese usado por el pueblo simple. Pero la clase productora continuaba siendo despreciada, marginada de los "círculos sociales": "muchas veces nos alegramos de un producto, pero despreciamos a quien lo produce. Valorizamos por ejemplo óleos aromáticos y vestidos purpúreos, pero quien los produjo permanece para nosotros como gente artesana, común, que desempeña un trabajo indigno de un ser libre".[21] Aquí, conviene aún acentuar el hecho de que las mercaderías de púrpura, así como los tejidos en general, no eran producidos en gran cantidad.[22] Se trata, pues, de producción y venta en pequeña escala. Y como dice Cicerón: "si el comercio se da en pequeña escala debe ser considerado sórdido/sucio", y eso justamente –continúa Cicerón–, ¡porque tal comercio no es lucrativo!

Lidia no estaba sola en Filipos. Nuestro texto la muestra reunida con otras mujeres en el edificio de la sinagoga fuera de la ciudad. Peter Lampe[23] demostró que en la ciudad de Roma la mayoría de la población judía –y consecuentemente entonces personas cristianas que se convirtieron del judaísmo al cristianismo– vivía fuera de los muros de la ciudad. Esas personas eran gente simple que vivía principalmente del comercio en pequeña escala. La mayoría provenía de regiones del Oriente –así como Lidia. Todas las personas que tenían algo que ver con un trabajo considerado "sucio" por la alta sociedad romana tenían que vivir fuera de la ciudad. Esas personas se establecían a lo largo de las rutas comerciales. Así, por ejemplo en la Vía Salaria (en Roma) también había **purpurarii** y, como podemos leer en CIL I 1413, se trata de gente esclava y libre, lo que no presenta una excepción, pues ese trabajo era realizado principalmente por esa gente. En base a estos importantes aspectos, podemos suponer algo semejante para Filipos, toda vez que en una colonia romana – ¡la imagen de Roma!– valen las mismas leyes y tradiciones vigentes en Roma. En este contexto, es importante resaltar aún lo siguiente: la mayoría de los exégetas reconoce que la "**proseuché**" en Filipos estaba fuera de la ciudad, inclusive fuera del **pomerium**[24], al margen del río Angites. Y justamente por esa región pasa la Vía Egnatia, una ruta comercial que ligaba a Oriente con Occidente. En base a diversas fuentes, Peter Lampe afirma que los "**proseuchai**" edificios sinagogales, en Roma se ubicaban fuera de los muros de la ciudad, y justamente, donde vivían y trabajaban las personas que frecuentaban los cultos sabático-sinagogales.

He presentado algunos aspectos que fui descubriendo. Me parece que son relevantes para una comprensión histórico-social de Lidia. Durante siglos los exégetas han trabajado en el pasaje de Hch 16.12ss, pero nadie se interesó de hecho por la mujer trabajadora que ahí aparece. A esta altura, una pregunta central me parece que se impone: ¿Lidia, esa extranjera venida de oriente, que produce y vende mercaderías en pequeña escala, deberá seguir siendo comprendida como una "representante de la alta sociedad"? Como ya lo esbocé rápidamente más arriba, los exégetas-hombres ya se permitieron hacer muchas cosas con Lidia: la casaron, la enviudaron, la enriquecieron, la transformaron en una europea, etc. Y todo esto les parece fundamentado, puesto que un exégeta copia a otro. Ahora, me gustaría tomar la libertad de engendrar **otro camino**, posibilitado por el análisis de material y estudios extra-bíblicos, ya presentados parcialmente más arriba.

LIDIA ES UNA TRABAJADORA, LIDER DE COMUNIDAD.

Lidia no es una gran comerciante que simplemente compra y vende las mercaderías en gran escala. Ella trabaja con sus propias manos. Sí, ella pone las manos en la masa mucosa para producir la tintura, teñir la lana y manufacturar tejidos. Y su nariz está siempre oliendo el olor de las mezclas frescas. Lidia es oriunda de una ciudad en la cual la manufactura de tejidos tiene una larga tradición, y donde las asociaciones de gente trabajadora son algo cotidiano. Lidia ciertamente no estaba sola en Filipos, toda vez que pequeñas/os artesana/o/s y pequeñas/os comerciantes nunca viajaban solas/os, ni hacían su trabajo solas/os[25]. Y en este contexto quiero insertar una reflexión sobre la casa de Lidia (v. 15a). No es necesario entender "**oikos**"/"casa" como "familia" en sentido restringido. Tiendo a comprender "oikos", aquí, en conexión con el trabajo y la profesión de Lidia. Si es posible deducir del texto quién pertenece a la casa de Lidia o qué personas están estrechamente ligadas a ella, entonces veo, aquí, lo siguiente: Lidia, como se ha visto, es una extranjera en Filipos; es adoradora de Dios, por tanto, vinculada a y practicante de la religión judaica. Por el hecho de que en aquel tiempo los judíos aún no han hecho misiones en Filipos, puedo considerar que las otras mujeres reunidas en el edificio de la sinagoga también son extranjeras adoradoras de Dios, prosélitas. Ahora bien, si ponderáramos el hecho que Pablo y otros/as misioneros/as nunca sabían cuánto tiempo podían permanecer en una ciudad (vea, por ej. Hch 13,50s; Mt 10,11ss), y además no sabemos exactamente lo que aquí fue predicado a las mujeres, y si, a partir de eso, no necesitamos necesariamente presuponer un mayor espacio de tiempo entre el oír y el dejarse bautizar (ver Hch 8,26ss); entonces es muy probable que la "casa de ella" se refiera al grupo o a una parte del grupo de mujeres reunidas en el edificio sinagogal.

Esa posibilidad de interpretación no presenta una excepción para aquella época, pues el término "**oikos**" también era frecuentemente usado para caracterizar una asociación de gente trabajadora, tanto en el sentido religioso como económico-comercial. Además, aquí vale la pena recordar que esos dos aspectos estaban intrínsecamente ligados entre sí,[26] o sea, quien pertenecía a una asociación tenía en común tanto su trabajo como su práctica religiosa. Si reflexionamos un poco y contamos con que los **purpurarii** generalmente viajaban y trabajaban en grupos, y además tenían "casa" en otros lugares,[27] y también otras categorías de gente trabajadora se definían asi mismas con el término "oikos";[28] entonces podemos considerar que "la casa de ella" constituía una

magnitud social, económica y religiosa. "Su casa" participa del proceso de producción y de venta de las mercaderías manufacturadas y se sustenta de este trabajo. Como en otras asociaciones, Lidia debe haber tenido una función directiva en la organización,[29] lo que explica el uso del genitivo "la casa **de ella**". Así, no es necesario especular sobre la cuestión si Lidia tenía esclavas y esclavos o no, pues lo **normal** sería que el grupo aquí involucrado estuviera compuesto –como lo muestra ejemplarmente el grupo de la Vía Salaria– de **personas co-liberadas.** En cuanto al status social de Lidia y su grupo recurro a la investigación histórica que afirma como hecho innegable que pequeñas/os artesanas/os y pequeñas/os comerciantes pertenecían a la **plebe urbana.**[30] Esas personas no mendigaban, sino que tenían siempre o constantemente que preocuparse de trabajar para subsistir. Lidia y "su casa" vivían al margen de la sociedad por tres razones: por su trabajo "sucio", por su origen –son extranjeras de oriente–, y por su pertenencia religiosa (ver Hch 16,19ss).

Al campo de trabajo de Lidia también pertenece, en mí opinión, el poder evaluar la situación: ella ciertamente tiene conocimiento de las relaciones reales en Filipos. Lidia sabe que judíos y cristianos no son bien vistos en la ciudad (16,20ss). Existen conflictos latentes y sólo basta un motivo aparente para una intervención por parte de las autoridades romanas. Yo deduzco esta situación de peligro latente también a partir de la expresión utilizada por Lucas, "**parabiásato hemas**"/"nos forzó" (final del v. 15). Lidia los forzó a quedarse en su casa. Ese verbo "forzar" aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento, en Lc 24,29: en una situación de extremo peligro para familiares y amigas/os del crucificado.[31] Aquí obviamente no se trata, pues –como lo sugieren los exégetas–, de la hospitalidad oriental impositiva, sino de la insistencia en ofrecer refugio a alguien por existir una situación peligrosa. Y, como nos muestran experiencias latinoamericanas, disponer de enorme fortuna no es pre-requisito para la práctica de la solidaridad.

A pesar de todo, los misioneros sufrieron mucho en Filipos bajo las autoridades del Imperio Romano. Después de todo lo que pasaron y soportaron en la prisión, Pablo y sus colegas van donde Lidia, a fin de dar ánimo a las hermanas y a los hermanos (v. 40).[32] Ellos van a donde Lidia. A partir de otros pasajes neotestamentarios, sé que Lidia tiene una función importante. Ella es además líder de esa comunidad de casa, función que también pertenece a su campo de trabajo. El que aparezca en el v. 40, un número mayor de personas reunidas, entre las cuales también hombres, significa que las mujeres continuaron la misión aún

cuando Pablo y los otros estaban presos, los exégetas intentaron desmerecer a Lidia o la importancia de ella, cuando procuraron separarla de Filipos con el argumento de que es irreal imaginarnos que allí hubiesen existido dos comunidades de casa. Lucas ciertamente habría confundido sus fuentes... Sería original, entonces, sólo la historia del carcelero.[33] Otro intento fue el de identificar a Lidia con una de las dos mujeres mencionadas en la carta de Pablo a la comunidad de Filipos (Fp 4.2s), o sea, con Evódia o Síntique.[34] Con eso, el número de mujeres activas y líderes quedaría reducido. Además entre líneas, se nota la sutil insinuación de que las mujeres en las comunidades únicamente provocan discordias... Repetidas veces y de diversas formas se ha intentado, en la exégesis, despreciar a las mujeres a través del hecho de que su trabajo ni siquiera sea considerado.

Tengo la sospecha de que los exégetas buscan reducir la función de Lidia y paradojalmente igualarla a los grandes comerciantes de aquel tiempo (emperadores, senadores, caballeros, latifundistas) con el fin de legitimar, hoy en los países europeos , –aún inconscientemente– una determinada situación de discriminación social y de riqueza. Para lo cual, Lidia es convertida incluso en una europea que todo lo heredó de su marido fallecido.

No se puede servir a dos señores, o: "Conducid vuestra vida solamente de acuerdo con el Evangelio".

Lidia declaró ser fiel al Señor anunciado por Pablo. Esto es el presupuesto del bautismo. La confesión pública es parte integrante de la fe. Esa confesión es exclusivista, la relación de fidelidad es total. Con esto, el texto también quiere mostrar que Lidia no tiene relación de fidelidad por ej. con el emperador que quería ser llamado, servido y adorado como "señor y Dios". No prestar culto o reverencia al emperador, al "señor del Imperio Romano ', era lesionar el orden político-estatal.[35] Es esta situación de fidelidad al Señor Jesucristo que también aparece fuertemente en la carta de Pablo a la comunidad en Filipos. Aquí, Pablo confirma el relato de Hch 16,19ss: fue torturado, violentado, despreciado y tomado preso precisamente por la denuncia de gente rica y opresora, cuya fuente de riqueza era el trabajo de una esclava. El sufrió esas acciones policiales por hombres que estaban sirviendo a los intereses de la **pax romana**, los cuales –aun cuando se trata de gente humilde–, hacen uso de la represión para mantener el "orden" de este sistema, impuesto en las ciudades conquistadas.

En este contexto lleno de conflictos (latentes). Lidia no dudó en dar refugio a personas mal vistas por los romanos (v. 19). Cobijando a esas personas, Lidia y "su casa" corren el riesgo de sufrir represalias y persecución (ver Hch 17,5ss). Esta fue, sin

duda, una práctica arriesgada y solidaria de una mujer extranjera que, con su casa, vivía al margen de aquella sociedad. Las consecuencias de una práctica así pueden ser vislumbradas en Flp 1,27ss. donde Pablo describe y compara la situación de las comunidades con los sufrimientos que el mismo ahí experimentó.

Conociendo, pues, las consecuencias que puede tener tal confesión pública de fidelidad, Pablo anima justamente a las personas de la comunidad de Filipos a que lleven una vida digna del Evangelio de Jesucristo, luchando en conjunto por la fe en ese Señor (Flp 1,27). Es para ellos que dice que "nuestra ciudadanía" está en el cielo, de donde esperamos a nuestro Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo" (Flp 3,20s; cf. Flp 1,8 en contexto). Pablo usa un término político (**politéuomai/tó políteuma**) para caracterizar esa vivencia comunitaria y esa ciudadanía/patria. Es la contraposición de dos Reinos. Es la esperanza escatológica en medio de la persecución. Podemos, así, percibir que la vida en Filipos no fue fácil para las/os cristianos que eran, en verdad, un cuerpo extraño en aquella sociedad a causa de su estilo de vida, no orientado por valores romanos, sino por el Evangelio de comunión, participación y justicia. En este trabajo y en este proceso de lucha, Lidia ciertamente fue una mujer que con coraje colaboró para que esa comunidad pudiese subsistir en medio de los conflictos de aquella colonia romana.

Para reconstruir una historia de mujeres, en este caso, en la comunidad de Filipos, es necesario anotar dos cosas: a) las inscripciones históricas también comprueban que fueron principalmente las mujeres las que desarrollaron funciones de liderazgo en esa comunidad. Ese liderazgo no tenía necesidad de ser jerarquizado, ya que tardó mucho que ahí oficialmente fuesen impuestos o adoptados cargos eclesiásticos oficiales.[36] b) Sin embargo, no todo ni por largo tiempo continuó así. Veamos rápidamente algunos pasos: Dar fuerza y animar a las personas a ser perseverantes en situación de persecución era, a mi parecer, el objetivo de Hch 16, 13ss,40. Era justamente en tales situaciones y bajo torturas que muchas personas caían en la tentación de negar –y muchas negaban– su relación de fidelidad con Jesucristo. También ese relato se puede haber objetivado en un proceso de marginalización de mujeres de la comunidad, en la medida en que contrapone a esa práctica existente al final del siglo primero el ejemplo de esa madre de comunidad. En todo caso, este relato de Hch, escrito al final del siglo primero, a mi parecer está lejos de ser semejante a los contenidos de los "preceptos de moral doméstica' de las cartas pastorales. También está lejos de ser semejante a las afirmaciones acerca

de las mujeres que el Obispo Policarpo de Esmirna escribió hacia el año 150 a las comunidades de Filipos. En el cap. 4 de su carta existen afirmaciones copiadas de aquellos preceptos de las cartas pastorales, y las mujeres no aparecen como líderes activas de la comunidad, ni siquiera como sujetos de acción, sino que a ellas, por ej., se les ha dicho que se sometan a sus maridos.

Estos diferentes relatos nos muestran las distintas tendencias misioneras locales y translocales en cierta época o el cambio de acentos en el transcurso del tiempo. Si no tuviésemos el relato de Hch 16,13ss,40, aunque sea fragmentario, habríamos perdido buena parte de la historia de las mujeres trabajadoras de las comunidades. Estas historias cargadas de experiencia libertaria y el proceso consecuente de jerarquización patriarcal de funciones y poderes, que fue marginalizando justo a aquellas personas que experimentaban liberación, puede servir hoy de alerta a personas y comunidades que estén en procesos de liberación de sistemas y estructuras que oprimen.

Ivoni Richter Reimer
ac Milton Schwantes
Rua Faria de Lemos 84
07090 Guarulhos - SP
Brasil

NOTAS

1. Para las cuestiones hermenéuticas, de análisis exegético e histórico respecto al "comportamiento adecuado" en relación a la estructura patriarcal del Estado en la concepción aristótelica, ver Elizabeth Schüssler Fiorenza **In memory of Her. A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins.** Nueva York 1983 especialmente en p. 251 ss.
2. Ver M. Hengel "Proseuché Und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina en: **Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt Göttiengen** 1971, p. 157-184 según este detallado estudio que remite a muchas otras fuentes, el término griego "**proseuché**" era usado en la diáspora de habla griega siempre para expresar y caracterizar el edificio sinagogal en el cuál eran celebrados los cultos sabático-sinagogales. Hengel presenta una enorme cantidad de material literario y epigráfico que comprueba ese uso y considera por eso también la "prouseché" en Filipos como un edificio sinagogal. Sin embargo, la mayoría de los exégetas –aún sabiendo que ese término era usado en ese sentido– afirman que aquí se trata de un simple lugar de oración, un lugar al aire libre donde eran realizados sólo actos de purificación y oración. Ellos lo interpretan así por causa de la exclusiva presencia de las mujeres. Hay exégetas que admiten que aquí se trata de un edificio sinagogal. Recientemente por ej. R. Pesch. **Die apostelgeschichte (EKK V/2 1987)** p. 105, el cual, sitúa a Pablo conversando con el grupo de mujeres reunidas pero en la entrada del edificio lo que significa que las mujeres no estaban participando en el culto. Aquí no es el lugar para discutir esta cuestión pero hay otra posibilidad de interpretación que se basa en investigaciones arqueológicas y otros documentos de la época inclusive los judaicos.
3. Ver Fraenkel Art. **Namen Wesen** (Pauly Realenziklopadie 14), especialmente p. 1.643 ss.
4. Así p. ej. C.F. Nösgen **Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas** Leipzig 1882, p. 309 Th. Zahn, **Die Apostelgeschichte des Lukas** (Kommentar zum N.T. 5, 1921) p. 574. A. Wikenhauser, **Die Apostelgeschichte** (Regensburger N.T. 5, 1961). p. 188.
5. W. de Boor, **Die Apostelgeschichte** (Wuppertaler Studienbibel 1965), p. 294; también H.W. Beyer **Die Apostelgeschichte** (Das N.T. Deutsch 5, 1947), p. 101 E. Haenchen **Die Apostelgeschichte** (Kritische-Exegetischer Kommentar, 1956), p. 443; G. Stahlin, **Die Apostelgeschichte** (Das N.T. Deutsch 5, 1962), p. 217; W. Schmithais, **Die Apostelgeschichte des Lukas** (Zürchner Bibel Kommentar N.T. 3.2, 1982), p. 150.
6. G. Schille, **Die Apostelgeschichte des Lukas** (Theologischer Handkommentar Zum N.T. 5, 1984) p. 341.
7. H.J. Held, **Das Evangelium Kommt nach Europa. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 16. p** 8 s Conferencia pronunciada en 1987 y distribuida en forma mimeografiada.
8. Por ej. estudio de K. Schneider, Art. **Purpura "porfira" (Pauly Realenziklopadie 46, 1959), p. 2000-2020 M. Besnier Art. "Purpura ("porfira").**

La "pourpre" (Dictionnaire des antiquites grecques et romaines, ed por Daremberg/Saglio, 1877, Vol. 4,1) p. 769-778 inclusive con grabados que presentan el material utilizado en el proceso de producción. Estos autores integran una gran cantidad de material literario epigráfico.

9. En la investigación existen tres grandes líneas interpretativas de la caracterización de Filipos **"hetis estin prote(s) meridos tes Makedonias"** (V. 12). Se ve en **"Prote"**, una ubicación geográfica que indica que Filipos fue el primer lugar en Occidente donde llegaron los misioneros cristianos. Otros entienden por **"Prote"** como una descripción cualitativa de Filipos, como la más importante ciudad de la región. La tercera tendencia lleva a comprender **"Prote"** como un **título honorífico** para Filipos. Las tres interpretaciones son problemáticas pues los **datos históricos** las contradicen: Neapolis, el puerto de Filipos fue el primer lugar occidental donde llegaron los Misioneros. Anfípolis fue en todo sentido la ciudad más importante de la región; ningún documento histórico comprueba la existencia de un título honorífico para Filipos –a pesar que tenemos muchas inscripciones sobre la ciudad-colonia. Otro aspecto importante que dificulta las interpretaciones ya referidas es el término técnico **"Meridos Makedonias"**. Después que los romanos conquistaran Macedonia (168 a.C.) ellos la dividieron en cuatro **"merides"**/distritos, a fin de tener un mejor control de toda la región. Desde entonces Filipos también como colonia romana a partir del 31 a.C. perteneció al primer distrito en el cual Anfípolis fue siempre la capital y la ciudad de mayor influencia político-económica. La mejor interpretación que corresponde a los datos políticos-históricos es que Filipos era **"Una ciudad del primer distrito de Macedonia"** y no la primera ciudad de la región de Macedonia, también porque **"méridos"** sería totalmente superfluo en el segundo caso una vez que **"méris"** siempre se refiere a una parte de un todo (en este caso Macedonia). Sobre la problemática en discusión hay mayores detalles en J. Belser, **Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex C und seiner Genossen** 1897, p. 76; E. Haenchen, **op. cit.** p. 437; J. Roloff, **Die Apostelgeschichte** (NTD 5, 1981), p. 244. Importantes informaciones se obtienen de la literatura no-exegética p. ej. W. Elliger, **Paulus in Grienchenland. Phillippi Thessaloniki, Athen, Korinth (Stuttgarter Bibelstudien** 92/93, 1978), p. 31ss Johanna Schmidt, Art **Philippoi** (Pauly Realenzyklopädie 38, 1938) p. 2213 ss; P. Collart, Art **Philippes** (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne 14, 1939), p. 712 ss.

10. Así, p. ej., las siguientes inscripciones nos ayudan a comprender qué es lo que hace una persona caracterizada con ese término: Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG) 2519; Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) 11413; V 1044. 7620; VI 4016. 9843-9848. 32454.33888; XIV 473. 2433 entre otros ver también K. Schneider, **op. cit.**, que, sin embargo, prácticamente sólo se refiere a la producción de púrpura marina. Otros detalles, ver en H. Blumner, **Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des Klassischen Alterthums** Leipzig 1869 (reeditado por M.I. Finley, in **Ancient Economic History**, New York 1979).

11. Ver p. ej. Plinio, **Historia Natural (= Nat. His)** XIX, 47, XXII, 3, XXIV, 94. Además, M. Besnier **op. cit.**, p. 774 ss.

12. Se trata p. ej., de gente curtidora, de gente que hacía calzado, de herreros, de gente que tejía lino y lana, de gente que cosía y por último de gente que trabajaba en tinturas. Inscripciones entre otras, CIG 3480.3496 ss. Un análisis importante de las corporaciones lo presenta Jean-Pierre Waltzing **Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains** 4 volumes. 1970; A Graeber, **Untersuchungen zum spätrömischen Korporationswesen** (Europäische Hochschulschriften 196, 1983).
13. Esa característica es tan determinante que aún en el siglo 3 las fábricas manufactureras de tejido al caer bajo la tutela imperial recibían el nombre de **gynecia**. Ver J.P. Waltzing II, p. 232 ss.; A.H.M. Jones, **Die Bekleidungsindustrie in der Zeit des Römischen Imperiums** (Sozialökonosmische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassishen Altertum, Berlín 1961), p. 156 ss.
14. Ver H. Blümner, **Die gewerbliche Thätigkeit** idem **Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste** vol. I. Leipzig 1875: B. Büchsenschütz, **Die Hauptstätten des Gewerbfleisses**. Leipzig 1869.
15. Así en M. Clerc, **De rebus Thiatirenorum. Commentatio epigraphica. Thesim.** París 1893, p. 93 recientemente también M. Clévenot, **Von Jerusalem nach Rom** (Geshichte des Christentums im 1. Jahrhundert, vol. 1 1987), p. 100, el cual, a pesar de su gran conocimiento sobre este punto, su interpretación no se diferencia mucho de la interpretación reinante en nuestro texto.
16. Plinio **Nat His**. XIX, 47, cf. también XXIV, 94.
17. S. Applebaum, **The Organization of the jewish Communities in the Diaspora** (Compendia Rerum Iudaicorum ad Novum Testamentum I, 1974) p. 469; idem, the **Social and Economic Status of the Jew in the Diaspora** (Idem II, 1976), p. 715.
18. Plinio **Nat Hist**. IX 138.
19. Como hemos visto el precio de la púrpura varía conforme a su calidad y también de acuerdo a la época. Durante el Imperio Romano es posible conseguir también mercadería de púrpura muy barata comprada directamente a los productores/as, es por esto que incluso esclavos o libres podían vestir con esas ropas y aprovechar los tejidos para diversas finalidades, ver Dio Crisóstomos, **or** 66; Schneider, **op. cit**. p. 2.011, Blümner, **Die gewerbliche Thatigkeit** p. 58 Besnier, **op. cit**., p. 775 s.
20. Cicero **de off** 150 s; Quintillian I.12.17.
21. Plutarco, **Pericles** I,4.
22. Ver T. Pekáry, **Die Wirtschaft der griechisch-romischen Antike (Wissenschaftliche Paperbacks** 9, 1979), p. 93 ss.
23. Peter Lampe, **Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden jahrhunderten** (Wissenchaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 18, 1987).
24. **Pomerium** es un terreno entre los muros de una ciudad ya existente y la nueva línea divisoria que enmarca el nuevo territorio de esa ciudad que fue conquistada y transformada, en este caso, en colonia. Esa franja de tierra no debía ser cultivada y ahí también no era permitido hacer construcciones. En el **pomerium** por ejemplo el ejército hacía sus ejercicios militares y ese lugar también fue designado por los romanos para la práctica de cultos extranjeros, los cuales no eran adoptados por la religión oficial romana. A la población judía le fue permitido por ejemplo construir sus

locales de culto sólo fuera de esa faja de tierra. Ver Juvenal **Satiras** III, 11 Elliger, **op. cit.**, p. 49 s.

25. G. Alfoldy **Romische Sozialgeschichte** 2 ed. rev. 1979, p. 120 s. Schneider, op. cit. p. 2.008; Sarah Pomeroy, **Frauenleben im Klassischen Altertum** 1985, p. 307 ss. Juvenal **Satiras** III 75 ss.; ver inscripciones de la nota 10, esas y muchas otras inscripciones nos presentan siempre a un **grupo** de personas trabajadoras que viajan de allá para acá manufacturando y vendiendo sus productos. Cf. También J.P. Waltzing I, p. 77.

26. A.W. Van Buren Art "**oikos**" (Pauly Realenzyklopäide 34, 1937), p. 2.119 ss.; Schneider, **op. cit.** p. 2.007 s.; J.P. Waltzing I, p. 195 ss. especialmente la p. 223.

27. Idem Nota 26.

28. Inscripciones recolectadas en Ziebarth, **Die griechischen Genossenschaften** 1868, p. 32 N° 1 e em Mercklin, **Archaelogische Zeitung**, 1850 vol. 8, p. 141, N° 5. En ese contexto es importante ver que cada "**oikos**" era una unidad que trabajaba y repartía entre los/las participantes el producto del trabajo en el cual cada participante se comprometía por el bien común, lo cual también es fundamentado en la religión de la casa cuyo culto era celebrado y unía a los participantes que provenían generalmente de la misma región (por tanto eran personas extranjeras que establecían su "casa" en otra región) C.F. J.P. Waltzing I, p. 195 ss. Podemos ver pues que las comunidades de casa no eran algo totalmente nuevo y típico del cristianismo primitivo, pues estaban vigentes en el mundo contemporáneo. Se debe ver más acuciosamente cuáles eran las diferencias de los dos modelos además, del elemento religioso.

29. De echo las mujeres tienen que haber ejercitado tales funciones tanto en corporaciones socio-económicas como religiosas las que estaban ligadas generalmente entre sí, lo que está siendo comprobado cada vez más en investigaciones histórico-arqueológicas. Documentos, inscripciones y comentarios, p. ej. ya en J.P. Waltzing; Bernadete Brooten, **Women Leaders in the Ancient Synagoge. Inscriptional Evidence and Background Issues** (Brown Judaic Studies 36, 1982); A. Graeber, **op. cit.**; Sarah Pomeroy, **op. cit.** Ver también 9,36 ss. Rm 16, 1 ss.; Filip. 4.2. s.; Hc. 18.1 ss, 24 ss.

30. C.L. Lee, **Soziale Unruhe und Christentum** (Zur Soziologie des Christentums, ed. por W.A. Meeks, 1979), p. 78 s. afirma que esa clase aunque viviendo en la civilización urbana no tenía acceso alguno a los privilegios existentes en ese medio, más bien vivían al margen de dicha sociedad. Ver también G. Alfoldy, **op. cit.**, p. 87, 120 e P. Lampe, **op. cit.**, p. 156 ss.

31. Sobre el peligro al cual también estaban expuestos/as amigos/as y familiares de personas que eran crucificadas por las autoridades romanas ver el artículo de Luise Schottroff, **María Magdalena und die Frauden am grabe Jesu** (Evangelische Theologie 42.1982). Ese artículo está siendo publicado en lengua portuguesa.

32. Hc. 16.40 menciona por primera vez la existencia también de hombres en compañía de Lidia. Eso puede ser un indicio para el hecho de que la comunidad que se reunía en su casa estaba creciendo y que de ella comenzaban a participar también otras personas que no estaban incluidas en el aconte-

cimiento inicial relatado en 13,13 ss.

33. Ibid. p. ex., O. Schille, **op. cit.**, p. 343.

34. Ibid., Assim p. ex Th Zahn **op. cit.**, p. 575

35. Basta leer algunos relatos sobre las personas que sufrieron martirio por confesar exclusivamente al Señor Jesucristo, aquel que sufrió la pena de muerte romana y por tanto no reconoce y no jura sobre el nombre del emperador. Ver por ej. los hechos del martirio de Santa Perpetua y Felicitas, de San Policarpo. Lo que es importante es que también tenemos un relato oficial estatal al respecto de esos martirios y del procedimiento usado en relación a personas que no querían reconocer a la persona del Emperador como Dios. Ver Plinio el Joven (en el tiempo que era procurador en Bitinia, i.e., años 111-113) **epístolas** X, 96 s. donde también aparece que el cristianismo era la religión de gente sencilla en la cual las mujeres esclavas eran diaconisas.

36. Al respecto la historicidad sobre líderes femeninas y las estructuras democráticas de base en los inicios de la misma. Ver Valerie A. Abrahamsen, **Women at Phillippi and Paul's Phillippian Correspondence** (Journal of Feminist. Studies in Religion 3, Chico 1987), p. 17-30. Esa autora en tanto, no ve a Lidia de una forma tan positiva y la contrapone a Evódia y Síntique como siendo alguien que se adecuó fácilmente a Pablo.

LENGUAJE BIBLICO Y LENGUAJE POLITICO

Néstor O. Míguez

El uso del lenguaje político es una de las cuestiones que ha provocado reacciones contra la "teología de la liberación" y los trabajos de hermenéutica bíblica que la sustancian, así como de las diversas expresiones de las comunidades de base. Según esas críticas se abandonan las categorías propiamente "bíblicas" y se da paso a un lenguaje y terminología políticos ajenos al ámbito de la fe. De esa manera, dicen estos críticos, esta teología produce un reduccionismo inmanentista, confundiendo el plano de la fe con los de la acción política.

No es mi propósito contestar a estas críticas sino ayudar a comprender el sentido del uso del lenguaje político como expresión de la fe. No se trata simplemente de ubicar filológicamente ciertas palabras y su uso y desde allí plantearse un desarrollo teológico o establecer criterios de significación. Es preciso ver el valor de esas palabras en todo el contexto social en el cual el texto se produce, y el valor analógico de su uso. Una semántica logocentrista, lejos de clarificar, nos puede enredar en juegos de significaciones inconducentes.

Para hablar de las realidades de la fe necesitamos un lenguaje que siempre será reduccionista porque es lenguaje humano, circunscripto a la experiencia humana. Pablo nos recuerda que ese lenguaje termina por ser insuficiente, pero que cuando resulta insuficiente ya no tenemos lenguaje posible, sino que tenemos que dejar que el Espíritu Santo sea el que complete nuestra oración con "gemidos indecibles" (Ro, 8:26-27).

Todo lenguaje de la fe es lenguaje analógico. Expresa la relación del ser humano con Dios en términos de las relaciones interhumanas. La pregunta es, entonces, cuáles de los ámbitos de las relaciones interhumanas ofrecen las mejores analogías para expresar la fe, y cómo, a su vez, expresan la dimensión interhumana que la fe tiene.

Uno de estos ámbitos es el campo de lo político. El lenguaje bíblico es también lenguaje político. La analogía política es una de las analogías preferidas por el lenguaje bíblico. Su posterior uso teológico-eclesiástico, en muchos casos, las ha vaciado de su referencia política original y las ha consagrado como "lenguaje

religioso". Mi intención es mostrar que la analogía política está en el origen de cierto "lenguaje religioso" paulino, y que la elección por parte de Pablo de esa analogía no es casual ni inocente, sino que además expresa una determinada comprensión de la realidad política de su tiempo.

La analogía política en el lenguaje paulino[1]

Dentro del terreno común de la comunicación humana hay parcialidades identificatorias. Lenguajes parciales que son propios de determinado sector social o se corresponden con determinados campos de la formación social que lo comparte.[2] El uso de determinadas formas, palabras o figuras del lenguaje permite identificar regionalidades, sectores sociales, orígenes y niveles culturales e incluso posturas ideológicas, aun cuando éstas no sean explícitas.[3] Según el lenguaje que se utilice para señalar un hecho, cada hablante se ubica a sí mismo frente a ese hecho y expresa su concepción del mundo.

Por ejemplo, los primeros escritores seculares que escriben acerca de la comunidad cristiana (los historiadores romanos) la califican con términos condenatorios, propios de la élite que se expresa despreciativamente de todo movimiento que no controla. Utilizan los términos corrientes para condenar las prácticas religiosas consideradas cómplices de la destrucción del orden político, de la conspiración y propias de la marginalidad en el gran Imperio. Al elegir este tipo de calificaciones marcan su lugar dentro de la sociedad, establecen su ubicación del fenómeno del cristianismo naciente y toman posición frente a él. A través de ellos es posible percibir que, para el Imperio, la naciente fe cristiana aparece como una fuerza opuesta a los intereses del principado romano. Esta es la definición de los que están afuera y son opuestos a lo que la Iglesia cristiana parece significar en su sociedad.[4]

Por otro lado es necesario ver cómo la Iglesia se concibe a sí misma. Desde el punto de vista del análisis del lenguaje resulta significativo estudiar qué campos semánticos e isotopías privilegia en la expresión de su concepción del mundo. Ello nos ayudará a conocer cómo se ubica socialmente, con qué sectores sociales se vincula y como entiende su participación en la formación social de la que forma parte.

La autocomprensión que tiene la comunidad que se organiza en torno de la fe cristiana puede ser reflejada en el lenguaje que elige para hablar de sí misma y plantear su identidad doctrinal,

ideológica. En este caso nos limitaremos al estudio de lo que expresa la primera carta de Pablo a los tesalonicenses. El ámbito de donde Pablo extrae el lenguaje con el que se dirige a la comunidad de Tesalónica muestra el sector o campo social en el cual opera, desea operar o cree operar.[5] Por eso me parece útil poder identificar el campo social y las isotopías semánticas en los cuales se mueve el lenguaje paulino. Descubriremos entonces la significación y el origen políticos de gran parte de las analogías lingüísticas que Pablo utiliza en esta epístola (aún más que en otras, probablemente).

1. La Asamblea de un pueblo particular

Ya en 1 Ts 1:1 encontramos una palabra, **ekklesía**, que nos remite al vocabulario político. El término **ekklesía**, representa una elección particular y sin duda debe evaluarse como tal. No se usan los términos que regularmente designan en el mundo grecoromano las asociaciones religiosas, ya sean cultuales, gremiales o funerarias.[6] En cambio se elige una palabra que en el mundo griego tenía una significación claramente política. Es más, una palabra que no tiene un uso religioso conocido en el ámbito helénico.[7] Es decir que este nuevo sector (los adherentes de la fe cristiana) que surge en el bloque histórico del principado romano se identifica a sí mismo como **ekklesía**, como convocación de un pueblo, como asamblea popular; no como una asociación religiosa.

Más allá de que el término ya tenía una trayectoria también dentro del judaísmo helenizado, en los oídos de los que provenían del mundo griego esta palabra sólo podía crear la imagen de una entidad política. Es el organismo donde residía la soberanía de un pueblo, su lugar de participación y poder, aún sí limitada. Pues en el tiempo neotestamentario las atribuciones de las asambleas, del **dêmos**, habían sido disminuidas y su poder había sido asumido mayormente por los Consejos ciudadanos. Debido a la política elitista romana estos Consejos, a los que sólo podían acceder los integrantes del orden decurional, tomaban todas las decisiones políticas fundamentales, y las Asambleas del pueblo no pasaban de ser una formalidad administrativa. Reivindicar la **ekklesía** no era, por lo tanto, solamente plantearse como una entidad política, sino una entidad política que había sido desplazada en función de privilegiar a los círculos de poder y riqueza más identificados con la fuerza conquistadora.[8]

No debe descartarse, sin embargo, la influencia del uso de la versión de los LXX. En ella la palabra **ekklesía** traduce regular-

mente al término **qahal**.[9] Sin embargo, "en la versión de los LXX **ekklesía** es un término totalmente secular; significa 'asamblea', ya sea en el sentido de reunión o en el sentido de quienes están reunidos".[10] Es decir que el término no identifica una función específicamente religiosa (la celebración litúrgica, por ejemplo), sino justamente lo que el pueblo de Dios tiene de "pueblo", de conjunto humano unido por costumbres, lengua, identidad, y en el caso específico del pueblo de Israel, una fe. Esto es destacado por el uso de **ekklesía toû theoû**, por lo cual la asamblea judía se distingue de las otras identidades nacionales.

La invocación de las deidades cívicas o nacionales formaba parte del protocolo de una asamblea también en el mundo griego. Esto no le quita su carácter político ni las transforma en reuniones religiosas.[11] La religiosidad tiñe todas las actividades de la vida en la antigüedad, lo cuál no hace religiosas todas las actividades.

Que el uso paulino sea posiblemente derivado de los LXX no excluye que en ello pese también la significación y herencia helénicas. "Un adicional ejemplo notable para este proceso de equilibrio entre helenismo y judaísmo es la elección de **ekklesía** como el nombre de la nueva comunidad de los cristianos".[12] Al integrarse al mundo gentil, como pasa en Tesalónica, los cristianos se conciben, ya desde el nombre que le dan a su agrupación, como una entidad política, a la que le adosan una invocación que los identifica.

En el caso concreto que tenemos por delante, 1 Ts, esa identificación aparece en dos textos: 1:1 y 2:14. En ambos se agregan una serie de calificadores similares: la referencia a Dios (en **theô patri**, en 1:1; **toû theoû** en 2:14), a Jesús el Cristo (**kyrio Iesoû Jristô**, en 1:1; **en Jristô Iesoû**, en 2:14) y al ámbito humano concreto en el cuál se constituye esa asamblea (**thessalonikêon**, en 1:1; **en tê Ioudaía**, en 2:14). Esta entidad nueva se concibe como unida por la invocación a un mismo Dios y regida por un mismo Señor, aunque dispersa geográficamente.[13]

Sin embargo, esta dispersión geográfica y carencia de patria propia no impide una identificación a partir de la "patria temporaria", del lugar concreto de residencia y misión. Por el contrario, la promueve. Es, como el pueblo de Israel, por su vocación e invocación, "asamblea de Dios". La dimensión que este nuevo pueblo adquiere lo hace continuador de la dinámica salvífica que YHVH había impreso en la historia de Israel. Pero también es **ekklesía tôn thessalonikêôn**. Como la entidad política del **dêmos** de Tesalónica. Ambas han quedado reunidas en una, que no coincide, a su vez, con ninguna de las dos.

Pero esta dinámica identificación-ruptura se adquiere a partir de un nuevo dato: la pasión terrenal y el señorío universal de Cristo. El término **ekklesía** se usa en 2:14 en el contexto de la persecución. Allí falta el **kyrios** en la mención de Jesús. Aparecerá en el vers. siguiente, el 15, al hablar de la muerte de Jesús. Jesús es el **Kyrios** de esta asamblea en virtud de haber sufrido lo mismo que los congregados y haber, sin embargo, triunfado (1 Ts 4: 14). Al plantear así la cosa resulta todavía más claro el sentido político que tiene ser **ekklesía en Jristô Iesoû**. La Iglesia es una entidad política porque participa de la suerte política (histórica) de su Señor.

Así, esta asamblea se constituye en base a dos elementos también políticos: por un lado, un pueblo convocado, que lo identifica como espacio de testimonio y del cual se diferencia por su aceptación del Evangelio, un pueblo que lo incluye, pero del cual, a la vez, se diferencia. Por el otro, la convocación de un Señor, que los hace partícipe de su **euaggêlion**, de su lucha, proyecto, sufrimiento y victoria. De manera que la elección del término que hoy traducimos por Iglesia revela una comprensión de la naturaleza y sentido del cuerpo congregado. Esa comprensión tiene una dimensión inescapablemente política.

2. El gobierno de Kyrios Jesús

Esto nos señala otro concepto central en el naciente cristianismo paulino que también tiene una clara connotación política: **kyrios**. No entraremos en todos los detalles argumentales sobre este uso,[14] que ya ha sido motivo de numerosos estudios. Bástenos citar a Cullmann: "Otro tanto ocurre con el **Kyrios** que en el Imperio Romano exigía muy rigurosamente el reconocimiento de su soberanía: el **emperador**. Es verdad que este título imperial de **Kyrios** tenía primitivamente un sentido político y jurídico, sin acarrear, ni aún implícitamente, la afirmación de la divinidad del Emperador".[15] Si esto es así, para el receptor helenizado y políticamente romano del mensaje cristiano, la oposición Cristo-César sería una oposición política. Esta se lee como una oposición de lealtades: "Por lo demás no se puede hacer una distinción terminante entre la lealtad política al emperador y el culto que le es brindado en tanto que Dios".[16] La oposición religiosa a la deidad y a los títulos imperiales es también una oposición política.[17]

Está atestiguado el uso de la expresión **kyrios** también en la esfera religiosa.[18] En el caso concreto de Macedonia se señala un uso de la expresión **Kyríoi** para los Dióscuros en una inscripción

de acción de gracias.[19] Si efectivamente los Dióscuros eran deidades significativas y hasta patronales en la ciudad de Tesalónica,[20] el uso del **Kyrios** para Jesús podría entenderse religiosamente. Pero en este caso no le quita su carácter confrontativo en el plano ideológico, ya que para el cristianismo los Dióscuros, como todos los demás dioses, son parte de los **eidos**-logia (la ideología expresada en imágenes-ídolos) pagana, y por lo tanto, señores indignos de tal título, impostores del único verdadero Señor (1 Ts 1: 9-10).

De esta manera se verifica su uso en función polémica, como confrontación: "Se puede dar por cosa cierta, que la profesión de fe **Kyrios Iesous Jristós**, donde ocurre en el Nuevo Testamento representa una especie de respuesta polémica al mismo título de Kyrios conferido a las divinidades helénicas y al emperador".[21] Pero además, si bien al considerar la utilización de **Kyrios** aquí como parte de la dimensión política en el lenguaje paulino podría argumentarse que no deja de ser lenguaje religioso de origen judaico (lo cual no desmiente la significación que adquiere para el interlocutor gentil del naciente cristianismo), su inserción dentro de un conjunto más amplio de palabras con connotaciones políticas destaca su pertinencia en esta isotopía.

3. El ejercicio de la libertad política

En este sentido una cantidad de otras palabras que conforman el discurso de 1 Ts tienen una connotación política. Los verbos **parresiâzomai** y **dokimázo** también forman parte de la jerga política. Pablo entiende su capacidad y condición de predicador en uso de estos dos conceptos, por lo que vale la pena detenerse brevemente en ellos.

En 1 Ts 2:2 Pablo recuerda como, pese a la persecución de que fue objeto en Filipos, "expusimos libremente en Dios, hablando el Evangelio de Dios". El verbo **parresiázomai** (exponer libremente), es propio del lenguaje político.[22] Indica el derecho del ciudadano de hablar libremente en la **ekklesía**. En el transcurso del uso de este vocablo significó cierto candor, franqueza para expresarse abiertamente y más aún la valentía de exponer la propia causa a pesar de obstáculos y persecución. Juntamente con ello, la condición moral superior del que tiene la libertad de expresarse con verdad.

Pablo apela a este verbo para justificar su libertad para expresarse pese a la persecución. Esta libertad le es dada por su pertenencia al pueblo de Dios. Su expresión ha sido cortada por el

poder político en Filipos, pero ello no lo inhibe. Siguiendo probablemente un uso de la versión de los LXX, destaca que en Dios encuentra el derecho de seguir hablando este evangelio. Dios es la garantía de un derecho político que le es conculcado. El confronta ese poder censurador con la fuerza del Evangelio.

De esa manera Pablo recurre a una expresión de origen político para mostrar la naturaleza de su misión apostólica Predicar el evangelio es ejercer el derecho –político– de dirigirse a la asamblea en defensa de la verdad. En este contexto adquiere también significación la palabra **euaggélion**. Pues también ésta surge de la vida política. No es este artículo ocasión para explayarse sobre este término. Basta para lo que aquí pretende elucidarse notar que el origen es político-militar: anunciar una victoria.[23] También se aplica a decretos políticos que producen gozo (el anuncio de medidas esperadas, la elección de un funcionario, etc.). Eventualmente se usa en el contexto de buenas noticias de carácter privado (un nacimiento, un casamiento). Luego se extiende al ámbito del culto al César, por lo que pasa a ser una expresión de la religión política. La presencia del César y sus juicios, por la naturaleza divina del Emperador, pasan por ser todos positivos: son **euaggélion**.

En esta epístola, el primer escrito cristiano que preservamos, el término no tiene aún el sentido técnico que adquirirá en la teología posterior, como lo demuestra el uso en 1 Ts 3:6. En esta cita se habla de la victoria de los tesalonicenses, que han sabido preservar la fe pese a las dificultades. Pero sí tiene el sentido de anuncio de una victoria, incluso de un anuncio que tiene y expresa poder (1 Ts 1:5: "nuestro evangelio no fue para ustedes sólo en palabras, sino también en poder y en Espíritu Santo y en plena convicción"). La proclamación del Evangelio de Dios en Cristo es contrapuesta a los actos políticos de los evangelios del César. En esa contraposición se juega una batalla política.

Por otro lado Pablo aclara que él es considerado un portador digno de ese mensaje. Así se desprende de 1 Ts 2: 4 "hemos sido juzgados por Dios como confiables para expresar el evangelio". La noticia que se da no es una noticia falsa, es una victoria verdadera. Ser juzgado confiable **(dokimázo)** es tambien una expresión con connotaciones políticas.[24] Es el examen de confiabilidad que debe pasar un funcionario. Es prácticamente un término de la jerga técnica oficial. Pablo se concibe así como un oficial de la nueva **ekklesía**: el que, tras pasar la prueba de honestidad y confiabilidad es encargado de dar a conocer los decretos gozosos, el anuncio de la victoria. La suma de estas imágenes vinculada con el lenguaje del poder político, en el contexto de con-

frontación con la ideología dominante que caracteriza todo el capítulo 2 de 1 Ts, marca sin duda la fuerza de la analogía política en el lenguaje paulino.

4. La presencia de un Reino distinto

Pero más significativa aún resulta la mención de 2:12 de la **basileia kai dóxa** de Dios. Reino ocurre esta sola vez en la epístola, y aparece en vinculación con la conversión de los tesalonicenses, con su elección y vocación. Pertenecían a otro reino y Dios los llamó al propio. La noción de la divinidad como **basileús** ya existía en la tradición helénica.[25] Pero este reinado se verifica en la esfera divina. Los dioses que tienen este título reinan entre los dioses, o gobiernan lo humano desde lo divino, pero no abandonan su propia esfera. Quienes, en cambio, se encaminan al Reino de Dios a través de Jesús abandonan los reinos de los otros gobiernos divinos o condicionan su obediencia a los gobiernos humanos para responder al llamado de este nuevo.

Este llamado a un nuevo reino tiene que ver con el futuro, cuando sólo éste exista contra todos los otros. "La realización del gobierno de Dios es futura. Y este futuro determina al hombre en el presente. El llamado a la conversión viene al hombre que se ha dispuesto ante Dios y su gobierno. Donde el hombre responde a este llamado en la fe, i.e., en obediencia, está en contacto con el reino de Dios que viene sin su cooperación, y el Evangelio es un buen anuncio para él".[26] Sin embargo, por el solo hecho del llamado y por el ya iniciado señorío de Cristo este Reino es vigente para los que perciben y aceptan ese llamado, ya que se dirigen hacia él.

La instauración de este reino producirá el reconocimiento de la dignidad de los que lo conforman, ya que serán partícipes de la honra que lo acompaña. La palabra **dóxa** aparece tres veces en la epístola, todas en el cap. 2: 6, 12 y 20. El tránsito de una a otra tiene una significación progresiva: en 2: 6 Pablo se niega a la "gloria" (prestigio) que pueda provenir de los hombres, y al hacerlo produce un anti-valor con respecto al mundo cultural greco-romano. En 2:12 la alusión es a la gloria de Dios, pero la gloria de Dios no en el sentido de la santidad, lo numénico, sino la gloria, reconocimiento, que acompaña a su Reino: es la gloria y reconocimiento de Dios en tanto Rey. Y finalmente en 2:20 es justamente en la instauración de ese reino que Pablo recibe la "gloria", el reconocimiento de su dignidad como apóstol. Esa gloria la constituyen justamente los receptores de la carta. La **dóxa** aparece como un valor falso cuando se consigue con artifi-

cios de poder y que sólo adquiere su justa dimensión en el Reino hacia el cual Dios llama y Pablo encamina a los tesalonicenses.

Esa comprensión de la gloria como reconocimiento, como prestigio, honor, dignidad especial conferida al poderoso, al Rey, y de la cual hace partícipe a sus súbditos elegidos, es eminentemente política. Está construida en confrontación con la significación que tal prestigio tenía en la escala de la política Imperial.

5. Un proyecto político estratégico

Esa dimensión de futuro del Reino nos lleva a otra referencia con una fuerte connotación política: la noción de la **parousía** de Jesús. Esta palabra tiene una significación notable en esta carta, tanto que aparece como uno de los organizadores de todo el pensamiento paulino expuesto en ella. Sólo en 1 Ts. aparece reiteradamente para aludir al tiempo de la presencia definitiva del Señor. El término se repite en 2 Ts., y se usa acerca de la presencia de Cristo solamente en 1 Cor 15:23 en el resto de la literatura paulina. Otros usos de **parousía** en Pablo se refieren a presencias humanas. Seguramente este dato deberá pesar a la hora de un estudio del desarrollo del pensamiento y estrategia paulinos. De momento, manteniéndonos dentro del horizonte de 1 Ts, el término parece emplearse casi en una forma "técnica", lo cuál lo hace aún más relevante para nuestro propósito. Porque así aparece como una fórmula para designar no sólo el hecho sino también el modo de la presencia crística.

Efectivamente, **parousía** era usado en el ámbito helénico para designar la llegada de un gobernante (un Rey, un general victorioso, el propio Emperador) con su cortejo triunfal.[27] Es con este sentido como parece ser utilizado por Pablo en esta epístola. En la construcción del discurso de 1 Ts. previo a la mención de la **parousía** ya hay referencias al juicio e ira (1:10; 2:16; y luego también en 5:9), así como al reconocimiento del carácter glorioso y real de Dios (2:12), que se harán visibles hacia el fin. Si bien las palabras son distintas ("la ira que vendrá", "la ira final") el contexto global y el tono de la epístola, marcado por el clímax de 4:13-5:11, asimilan estas primeras expresiones a la concepción de **parousía** que parece definirse principalmente por la descripción de 4:15-17. El concepto religioso helénico de **parousía** como teofanía salvífica personal en medio de la historia humana, como paralela o tangencial, que también señala Oepke,[28] no responde al contexto que aquí observamos.[29] El mismo autor señala que la palabra **paróusía** carece del sentido "técnico" tanto de teofanía como de cortejo real en el judaísmo helenista.[30] Las expresiones

veterotestamentarias del día del juicio carecen de un término equivalente a **parousía.**[31]

Si tomamos el conjunto de las citas referidas a la **parousía** y conexas (1:10; 2:12; 2:16; 2:19; 3:13; 4:15-17; 5:1-9; 5:23) la impresión sobre su significación política se hace más fuerte. Lo cual, como veremos, no le quita la dimensión especial que adquiere en el judaísmo, como se comprueba por su relación con "el día del Señor" en 5:2. Pero en esta evaluación, que es imposible ofrecer aquí acabadamente, es necesario mantener presente que la apocalíptica judía se desarrolla contra el trasfondo helenista e influida por él. Es más, el párrafo más descriptivo, 4:15-17, que se complementa con 2:19-20, muestra claramente la idea de la procesión triunfal del Rey victorioso, acompañado de sus huestes (3:13). Vienen a su encuentro sus súbditos (4:17),[32] los más destacados vistiendo las coronas a las que se han hecho acreedores por su fidelidad (2:19). Esta recepción de los súbditos que salen al encuentro de su Rey es conocida con el término griego de **apántesis**, que es el que Pablo usa en 4:17, lo que parece confirmar la imagen helénica de la **parousía** política.

Ya asentado sobre su trono el Rey hace proclamar el mensaje de victoria y las medida con las que beneficia a sus súbditos fieles, lo que constituye su **euaggélion**. Luego juzga las causas y reclamos que le presentan los suyos,[33] haciendo recaer su ira y el castigo sobre los que le fueron infieles.[34] La imagen y la analogía que se construyen en torno del término **parousía** están atadas a su uso en la esfera política, aunque incluya caracteres propios cuando se incorporan al vocabulario cristiano.[35]

6. El lenguaje de la fraternidad

La elección del lenguaje de relación, especialmente el término hermano, también debe entenderse como una opción que tiene connotaciones culturales y políticas.[36] Así lo destaca Bömer: "dentro del ámbito religioso, al parecer, solamente ha defendido de una manera clara la idea de fraternidad religiosa el cristianismo, que no encontró los presupuestos para ello en el acervo espiritual de la antigüedad, sino que lo trajo consigo del judaísmo. En el Nuevo Testamento esta idea es ya una concepción común de la nueva religión universal, y no existe en la antigüedad ninguna comunidad de creyentes en la que se haya defendido como aquí tan tempranamente y de una manera tan consecuente la igualdad y la fraternidad de todos los hombres".[37] Theissen señala cómo esta "fraternidad", al exceder los límites de clase, supone el plan-

teamiento de ciertos conflictos sociales dentro de la comunidad creada.[38] Habiendo postulado él la presencia de miembros de la comunidad cristiana de diverso origen social en Corinto, tal conclusión parece inevitable, al menos para esa comunidad.

No ocurre lo mismo con Tesalónica. En base al material de las epístolas no resulta necesario concluir que la comunidad tesalonicense fuera "policlasista".[39] En ese sentido todo lo que presenta la carta parece confirmar una cierta unidad y la ausencia del tipo de conflictos que Theissen descubre en Corinto. La fraternidad es afirmada y eso tiene una importancia fundamental por tratarse justamente de la primera carta del cristianismo. La repetición del vocablo de "hermano", con una profusión realmente significativa, empleado constantemente como vocativo, después de haber sido "explicado" la primera vez con el fundamento de esa hermandad en Dios (1:4) muestra la intención incluyente y universal del cristianismo paulino desde su primera concepción. Si bien, como la cita de Bömer lo destaca, esta forma de vocación fraternal seguramente proviene del judaísmo, es absolutamente impensable que la comunidad judía llamara "hermano" a un gentil no prosélito (no circuncidado), como probablemente fuera la mayoría de los integrantes de la naciente **ekklesía** de Tesalónica.

Esto no deja de tener una significación política, hacia afuera y hacia adentro de la propia comunidad cristiana. Produce la anulación de las diferencias de clase y raza que pesan sobre el conjunto de la sociedad del bloque histórico del principado. Si el pueblo judío podía llamarse "hermano" por su identidad racial, el pueblo cristiano excede este límite y lo hace por el amor y vocación divina. Si las diferencias sociales impiden que los pueblos gentiles puedan llamarse "hermano", la fe cristiana al permitir este vocativo está relativizando y anulando, al menos en su expresión ideológica, esta diferenciación. El uso de "hermano" es otro indicador de la conformación de una cultura que resulta de esa manera diferenciada y contrahegemónica. Desde su posición también esto reconoce Meeks: "Más aún, la iniciación cristiana era un rito de pasaje en el cual la total jerarquía de identidad parecía disolverse: aquí no había ya judío ni griego, esclavo o libre, aún varón ni mujer. Aquí uno se quitaba la antigua y se vestía de una nueva humanidad; todos se hacen hermanos y hermanas unos de los otros e hijos de Dios. Las viejas ataduras de parentesco se disolvían y se establece una relación familiar nueva y ficticia. Todo esto parecía terriblemente subversivo a las instituciones básicas de la sociedad".[40]

7. El campo semántico de la analogía política

Otras expresiones de la carta ayudan a conformar la isotopía política. La expresión de 5.3, **eiréne kai asfáleia** también tiene una fuerte connotación política, ya que es la condena de uno de los "slogan" con que los romanos justificaban su política de conquista como **Pax Romana.**[41] Más adelante, la referencia a la armadura del cristiano (5:8), afirmada en los valores de la fe, el amor y la esperanza (tríada que sirve para valorar la fidelidad en 1:2-3) también tendrá una impronta que lo vincula al mundo de la política. El conjunto tiende a señalarnos que no es solamente la presencia de algunas palabras, sino que 1 Ts permite comprobar la construcción de todo un campo semántico que se elabora en torno del eje político.

En el caso de Pablo en 1 Ts la analogía se construye con referencias al campo de lo político, lo que a su vez incide en la autocomprensión de la naciente comunidad cristiana. Pareciera que, al menos en esta etapa, Pablo comprende que la analogía con lo político es la que mejor vehiculiza su propia concepción de la fe.

En base a lo que he planteado hasta aquí y adelantándome a algunos argumentos desarrollados en el conjunto de la tesis, se puede decir que **la Iglesia cristiana se concibe a sí misma analógicamente como una entidad política** (porque un pueblo es, sobre toda otra cosa, una entidad política). Un pueblo que se reúne con una **ekklesía** propia. Que invoca a su propio Dios y tiene a su propio **Kyrios**, que padeció bajo el poder combinado de los gobernantes de su nación y del Imperio, como ocurre ahora con el nuevo pueblo que forman sus seguidores. Un pueblo que espera la **parousía** triunfal de Jesús (la entrada victoriosa de su "comandante") para instaurar definitivamente su **basileía** y recibir el reconocimiento de los demás pueblos (su **dóxa**).

Este pueblo tiene sus propios valores (fe, amor, esperanza) con los que juzga la conducta y fidelidad de sus miembros, y que constituyen además las armas de su milicia (5:8), y que bajo el poder del Espíritu Santo (1:5) se extiende hacia otros pueblos (1:8). Este pueblo tiene su propia estrategia y soporta la persecución de otros poderes en espera de la gran victoria final. Tiene una particular forma de liderazgo, que implica la reciprocidad, y no admite el surgimiento de distinciones en su interior –son todos hermanos–. De esa manera la Iglesia se separa de las nacionalidades que le dieron origen (gentiles y judía), que ahora se transforman en sus perseguidores (2:14). Así se excluye de su participación en el poder político, pero no puede excluirse de la dimensión histórica. Pues no tiene, en cambio, un territorio propio, y debe convivir con

los otros pueblos, por lo que se plantea una práctica del no-poder.

Por esto, pese a su exclusivismo, la Iglesia cristiana resulta inclusiva. Su estrategia misionera la incluye en una sociedad común a la que la obliga su "territorialidad en los cielos". El exclusivismo sectario (al estilo Qumrán, que establece un "territorio propio") la apartaría del espacio común, y la obligaría a una guerra para preservar ese espacio. Su planteo contrahegemónico, en cambio, se da en el plano ideológico (lo que también significa ético). Pero en esa contradicción la fe cristiana (la **ekklesía** que ella convoca) no se concibe a sí misma como una religión más que sale a disputar el campo religioso,[42] sino como la construcción de una nueva realidad social.

Proveniente del mismo pueblo, pero con una concepción del mundo –una ideología– diferenciada y confrontativa. No es tanto una religión popular (bien por el contrario, en muchos aspectos resulta probadamente "impopular") cuanto una opción contrahegemónica, que junto a elementos populares (expectativa mesiánica) contiene un germen de no conformidad, que confronta al poder desde una concepción política particular. Este pueblo se ha construido con lo abyecto (echado, perseguido) de los otros pueblos, con lo despreciado por los judíos (Jesús, la tradición profética, los propios apóstoles –2:15) y lo despreciado por el poder romano (los pobres artesanos, los esclavos, los extranjeros, los que no pertenecen a ningún **ordo**, los que "no son"). Así se conforma como pueblo y se da una simbólica religioso-política que lo identificará en su confrontación con el poder e ideología imperiales.

A MODO DE CONCLUSION

Como hemos visto, Pablo utiliza extensamente el lenguaje político y la analogía política en esta carta para hablar de la fe y de la naciente comunidad de cristianos en Tesalónica y en todo el mundo. Pero además no usa cualquier lenguaje político ni cualquier sentido para ese lenguaje: utiliza un lenguaje de confrontación, y le da un sentido contrahegemónico. Al darles un nuevo uso Pablo ejerce una función de desideologización del lenguaje político, a la vez que da una dimensión política a la experiencia de fe.

Muchas de las palabras que Pablo utiliza se han transformado hoy en "jerga cristiana", en lenguaje religioso. Y por ello mismo han perdido esa función de crítica ideológica que tuvieron en su origen. Al rescatar el lenguaje socio-político actual como lenguaje significativo para la fe en tanto lenguaje de confrontación, de crítica ideo-política, como lenguaje analógico que, si bien insufi-

ciente, expresa las dimensiones interhumanas de la relación Dios-ser humano, no hacemos sino ser fieles a la impronta paulina. Y evitamos el reduccionismo que excluye a la comunidad de fe de su testimonio en medio de la historia humana que Dios mismo asumió en Cristo.

Néstor O. Míguez
Espartaco 563
1406 Buenos Aires
Argentina

NOTAS:

[1] Este artículo es una adaptación de un capítulo de mi tesis doctoral: **No como los otros, que no tienen esperanza. Lectura sociopolítica de 1 Tesalonicenses**, presentada en ISEDET, Buenos Aires, en diciembre de 1988.

[2] Véase, en este sentido, el estudio de Houtart, F.: **Course de Sociologie religieux**, (CSR), mimeo, pp. 10-18.

[3] Corresponde a A. Gramsci el haber señalado el nivel ideológico presente en el uso del lenguaje. Ver: Gramsci, A.: **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, pp. 30-32.

[4] Son Suetonio, Tácito y Plinio el Joven los primeros que mencionan al cristianismo en sus escritos, y los tres pertenecen ya al S. II. El análisis de los términos que utilizan forman parte de otro capítulo de mi tesis. Allí se destaca la importancia que tiene poder percibir cómo estos tres representantes de la elite intelectual romana vinculada al poder imperial califican a la comunidad cristiana.

[5] La discusión sobre el nivel social de la Iglesia primitiva según el uso del lenguaje, a partir de las diferenciaciones entre los distintos estratos socioculturales no es un tema nuevo. La discusión tiene un punto culminante en A. Deissmann: **Licht vom Osten**, (Mohr, Tubinga, 1909) a partir de quien se genera una polémica que aún no ha concluido. Una visión actual del estado de la cuestión en A. Malherbe: **Social Aspects of Early Christianity**, Fortress Press, Philadelphia, 1983, pp. 29-59, esp. pp. 35-45. Valga señalar que, en todo caso, la discusión será siempre sobre "el lenguaje de los cristianos que escriben", que entendemos que es un grupo minoritario. No conozco, sin embargo, un estudio que sistemáticamente indague el lenguaje neotestamentario para identificar el "campo de acción" (religioso, político, filosófico, etc.), sino sólo tesis parciales que tienden a elegir una identificación, como cuando Judge propone tratar al cristianismo naciente como "escuela filosófica" (Judge, E.: "The Early Christians as a Scholastic Community", JRelH, Vol I, Nº 1, 1960), o el capítulo "Die Christliche Revolution" en **Politische Metaphysik von Solon bis Agustin**, de A.A.T. Ehrhardt (Band II, Mohr, Tubinga, 1959) sobre el lenguaje político en el Nuevo Testamento).

[6] Meeks, W.: **The First Urban Christians**, Yale University Press, New Haven, 1983, p. 79.

[7] Schmidt, K.: "**ekklèsía**", TDNT, T. III, p. 513-514.

[8] Ehrhardt, A.: op. cit., p. 7.

[9] Schmidt, K.: "**ekklèsía**", TDNT, p. 527.

[10] Schmidt, K.: "**ekklèsía, ktl.**", TDNT, p. 527.

[11] Schmidt, K.: "**ekklèsía, ktl**", TDNT, p. 514. Notar en la discusión de la n. 27, la conclusión de Petersen: "En el carácter público legal del culto cristiano se refleja el hecho de que la Iglesia está más cercana a las construcciones políticas como el Reino y la **pólis** que a las agrupaciones y asociaciones voluntarias".

[12] Ehrhardt, A.: op. cit., p. 6.

[13] Ehrhardt, A.: op. cit., p. 14, explica la idea de una nación sin "patria" terrena, que Pablo desarrolla más acabadamente en otras referencias (Flp 3:20).

[14] En este sentido ver el artículo de Foerster, W.: "**kýrios**", TDNT, T. III, pp. 1039-1095. También Cullmann, O.: **Cristología del Nuevo Testamento**, La Aurora, Buenos Aires, 1965, pp. 227-236. Cerfaux, L.: **Recuils Lucien Cerfaux**, Editions J. Duculot, Gembloux, 1954, pp. 3-188.

[15] Cullmann, O.: op. cit., p. 230.

[16] Cullmann, O.: op. cit., p. 231.

[17] Ver, y especialmente con respecto al título de Kýrios y su significación escatológica, Ehrhardt, A.: op. cit., pp. 26-34.

[18] El uso en los cultos mistéricos, ver Cerfaux, L.: op. cit., pp. 65-112.

[19] Foerster, W.: "**Kýrios**", TDNT. T. III, p. 1051-1052.

[20] Ver los artículos de C. Edson: "Cults of Thessalonica", HTR, 41 (1948), pp. 153-204, y K. Donfried: "The Cults of Thessalonika and the Thessalonian correspondence", NTS, vol. 31, 1985, pp. 336-356. También comentario de R. Jewett: **The Thessalonian Correspondence: Pauline Rethoric and Millenarian Piety**. Fortress Press, Philadelphia, 1986.

[21] Cullmann, O.: op. cit., p. 232.

[22] Schlier, H.: "**parresía, parresiázomai**", TDNT, Vol V, pp. 871-886, esp. pp. 871-75. Las connotaciones políticas en 1 Ts, del mismo autor: **El Apóstol y su comunidad. I Tesalonicenses, texto y comentario**. Actualidad Bíblica 37, Ediciones Fax, Madrid, 1974.

[23] Friedrich G.: "**euggelízomai, ktl**", TDNT, Vol. II, pp. 707-737.

[24] Trimaille, M.: **La première lettre aux Thessaloniciens. Cahiers Evangile 39, Editions du Cerf, París, 1982 (versión española: Editorial Verbo Divino, Estella**

[24] Trimaille, M.: **La première lettre aux Thessaloniciens.** Cahiers Evangile 39, Editions du Cerf, París, 1982 (versión española: Editorial Verbo Divino, Estella, 1982), pp. 32-33. Ver también Grundmann, W.: "**dókimos, ktl**", TDNT, Vol. 88, pp. 255-260.

[25] Kleinknecht, H.: "**basileús, ktl**", TDNT, T. I, p. 564-565.

[26]. Schmidt, K.: "**Basileía**", TDNT, T. I, pp. 586-587.

[27] Oepke, A.: "**parousía**", TDNT, T. V, p. 859-860.

[28]. Oepke, A.: "**parousía**", TDNT, T. V, p. 860.

[29] Esto puede verificarse por el hecho de que la expresión **parousía** no se usa nunca en el N.T. para referirse a la presencia del "Jesús histórico". La **parousía** siempre lo es del Señor resucitado y triunfante.

[30] Oepke, A.: "**parousía**", TDNT, T. V, p. 864.

[31]. Masson, C.: **Les deux épitres de Saint Paul aux Thessaloniciens,** Delacahaux et Niestlé, Neuchatel, 1957, p. 38.

[32] Masson, C.: op. cit., p. 59. En este comentario el autor explica correctamente el probable origen helénico de la imagen que suscita el uso y descripción que Pablo hace de la **parousía**, para luego preferir revertirse sobre la extracción e imaginería judaica del término, siguiendo a J. Jeremías y J. Dupont. La opción me parece innecesaria. En primer lugar por lo que ya señalara que la apocalíptica se conforma sobre la doble influencia judía y helenista. En segundo lugar porque aún si el relato teofánico del Sinaí influyera en esta concepción de la **parousía**, evidentemente el carácter asignado en el pensamiento de Pablo a uno y otro es completamente diferenciado y Pablo lo lee desde su propia formación donde pesa la influencia helenista. Además, la figura de la gran corte oriental está ya varios siglos fuera de la experiencia e imaginería del habitante medio del Imperio. Este, y especialmente si provenía del ámbito gentil, no contaría sino con la vivencia de los cortejos y séquitos que cruzaban su ciudad y provocaban la fiesta. Aún Palestina había vivido ya más de tres siglos de dominio helénico y las propias costumbres y pensamiento israelitas reflejan esta influencia.

[33] Oepke, A.: "**parousía**", TDNT, T. V, p. 860.

[34] Tal práctica también inspira la parábola de Jesús en Lc 18:18-30.

[35] Ver referencias también en Donfried, K.: op. cit., p. 344.

[36] Meeks, W.: op. cit., p. 87.

[37] Citado de la traducción castellana que se lee en Theissen, G.: **Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo**, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 283, n. 45.

[38] Theissen, G.: op. cit., p. 283.

[39] Mi estudio sobre este tema aparece publicado en **Revista Bíblica**, Buenos Aires, Año 51, Nueva Epoca, Nº 34, 1989/2.

[40] Meeks, W.: The Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity", en Hellholm, D. (ed): "**Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East**. Mohr, Tubinga, 1983, p. 691, donde comenta la expresión **ídioi symfylétai** de 1 Ts. 2:14.

[41] Ver Wengst, K.: **Pax Romana and the Peace of Jesus Christ**, SCM Press, Londres, 1987.

[42] Judge, E.: op. cit. pp. 212-213, escribe: "Pero es difícil ver como alguien puede haber relacionado el fenómeno del cristianismo a la práctica de la religión en el sentido del primer siglo. Desde el punto de vista social, los locuaces, apasionados y a veces levantiscos círculos que se encontraban para leer las cartas de Pablo tras la cena en casas particulares, o los cónclaves matinales de los rigoristas éticos que alarmaron a Plinio, eran una novedad desconcertante. Sin templo, estatua cúltica o ritual, carecían de la antigua y confiable rutina del sacrificio que era imprescindible para asociarlos con la religión". Dejemos a un lado una visión demasiado reconstruida del "grupo que lee las cartas de Pablo después de la cena", pero la distancia con las prácticas religiosas de la época, que señala Judge, debe pesar para ayudarnos a ubicar al cristianismo en su sociedad sin apelar a la categoría de "entidad religiosa".

ROMANOS 13:1-7: LOS CRISTIANOS Y LAS AUTORIDADES

Una lectura sociológica

Uwe Wegner

La lectura sociológica de textos bíblicos ya fue brevemente explicitada por A.F. Anderson y Frei G. Gorgullo en un artículo publicado en la revista Estudios Bíblicos.[1] La aplicación de este método a textos bíblicos, ahora se encuentra en una fase experimental. Por lo tanto, nos gustaría proponer el hacer una interpretación de Rom. 13: 1ss. por el método en cuestión.

I. TRADUCCION DEL TEXTO

V.1: Toda persona está subordinada a autoridades superiores, pues no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que existen, por Dios fueron establecidas.

V.2: De modo que aquél que opone resistencia a la autoridad, opone resistencia a lo establecido por Dios, y los que se oponen obtendrán juicio sobre sí mismos.

V.3: Pues los que gobiernan no infunden temor a las buenas obras, sino al mal. ¿Quiénes, pues, no temen a las autoridades? Hace el bien y tendrás alabanza de ella.

V.4: Pues es servidor de Dios para tu bien. Pues si hicieras el mal, teme. Pues no trae en vano la espada. Pues es servidor de Dios, vengador para la ira[2] al que hace el mal.

V.5: Por eso es necesario subordinarse, no solamente por causa de la ira, sino también por causa de la conciencia.

V.6: Pues por causa de esto también pagáis tributos, pues son ministros de Dios, siendo perseverantes exactamente para esta finalidad.

V.7: Dad a cada cual lo que se le debe, a quien impuesto, impuesto, a quien tributo, tributo, al que honra, honra.

II. LECTURA DE LOS CUATRO LADOS

1.– Lado económico

Las dos notas pertenecientes a este lado se encuentran en los V.6-7: Se trata de los "tributos" y de los "impuestos", y de sus

respectivos verbos ("pagar": **teleite**, en V. 6 es **apodote**, en V.7).

En los V. 6-7 hay exclusividad en el empleo de dos verbos en 2a. persona del plural, un indicio de que su contenido es especialmente importante para Pablo, frente a sus lectores.

El V.7 distingue nítidamente el tributo del impuesto. Estos últimos denominados **ta tele**, eran de naturaleza variada e incidían tanto sobre los ciudadanos romanos, como sobre los extranjeros residentes en Roma. La cobranza del tributo e impuesto era, comúnmente, arrendada a los así llamados **Telonai** (publicanos) que, como ya deja traslucir el N.T., acostumbraban a hacerlo en forma fraudulenta, ya sea por avaluar excesivamente el valor de las mercaderías en tránsito, o porque estipulaban el valor a los variados impuestos con sumas por sobre lo legal (cf. Lc. 3,12s; 19,8). En latín la palabra para designar este tipo de impuestos se denomina **vectigal**.[3] Este término pasó a representar en la época del imperio a todo tipo de impuestos indirectos que se pagaban al tesoro público, por ejemplo el impuesto de aduana (= portorium, cuyo valor oscilaba entre 2 ó 5% en el inicio del imperio, elevándose en los siglos posteriores hasta 12%), impuestos para la liberación (= 5%: **vicesima libertatis**) y venta (= 4%: **quinta et vicesima venalium mancipiorum**) de esclavos, impuestos cobrados por procesos, que incide sobre las profesiones (estas últimas introducidas por Calígula) y, no en último lugar, impuestos cobrados para la conservación de aqueductos y vías públicas.[4]

Al contrario de los impuestos (= tele), el otro tipo de impuesto mencionado por Pablo, es **fóros** = **tributum**[5] recayendo únicamente en las personas que no tenían la ciudadanía romana. Los ciudadanos romanos estaban exentos del pago de este tributo en 167 a.c., por extensión, también el territorio de Italia fue exento. El tributo, llamado también impuesto directo, era el que producía la mayor ganancia en la recaudación gubernamental en tiempo del imperio. Este se componía, sobre todo, de dos impuestos diferentes, denominados, **tributum soli** y **tributum capitis**.

El primero era el impuesto cobrado por la producción de la tierra; este variaba de acuerdo a la provincia ocupada, su mayor o menor grado de resistencia a las fuerzas de ocupación y a la práctica de la recaudación sedimentada anteriormente, etc. Difícilmente era inferior al 10%, pudiendo llegar, según algunas estimaciones, hasta un 25% del total de la producción.

El **tributum capitis** era así denominado, ya que recaía personalmente sobre los individuos, tanto mujeres como hombres. Sobre su valor exacto las fuentes de la época no nos ofrecen datos con pormenores. Se presume que era calculado en base a un valor mínimo (¿1 denario?) aumentado con el 1% sobre el valor de los

bienes inmuebles no agrícolas, adquirido o en poder de las personas.

La cobranza de estos impuestos en las provincias, junto a los extranjeros residentes en Roma, era extremadamente humillante para quien tenía que desembolsar el dinero. Roma consideraba a las provincias de su propiedad. La ocupación y el trabajo de la tierra representaban meramente una concesión. De aquí se explica el derecho que los romanos creían tener en la cobranza de estos impuestos. Desde la perspectiva de quien tenía que pagarlos, sin embargo, estos eran claramente **notae captivitatis**, es decir señales de esclavitud (cf. Tertuliano, Apol. 13,6).

Por representar el **tributum**, la mayor ganancia en el total de los ingresos de Roma en el período imperial, las autoridades eran extremadamente severas en la recaudación de sus valores, actuando a veces con extremada brutalidad. Los escritores antiguos nos dieron algunos testimonios de estas prácticas que pretendemos reproducir parcialmente en las líneas que siguen.[6] Como primer testimonio reproducimos las palabras de Filón de Alejandría, que relata dos casos concretos de extorsión y brutalidad con ocasión de la cobranza del tributo en Egipto. El primer caso se encuentra registrado en su escrito **De specialibus legibus** (= sobre leyes particulares) II,92-95, en el que leemos:

"... aquellos que dirigen los Estados deben evitar de conducirlos a la ruina a través de una presión progresiva representada por los altos impuestos. A través de estos consiguen, en verdad, llenar sus propias bolsas de dinero. Pero lo hacen de tal manera que con este dinero acumulan maldades indignas, que manchan toda su vida.(93) Pues premeditadamente escogen como cobradores de impuesto a las personas más crueles o inhumanas, estimulándolos hacia una práctica avara; y estos, insensibles por naturaleza, estimulados para esta finalidad por influencia de sus señores y dispuestos a realizar todo de acuerdo con sus propios deseos, no dejaban de aplicar ellos mismos las medidas más crueles, ya que de justicia y mansedumbre nunca tuvieron la más mínima experiencia.(94) En razón de este hecho se caracterizan por destruir y revolver todas las cosas en busca de dinero. El dinero no sólo lo extraían de los bienes (de los contribuyentes) sino inclusive de sus cuerpos, a través de crueldades, maltratos y bárbaras torturas. Como he oído hablar, existen actualmente también algunos que, en su brutalidad y rabia incontenidas, no tienen consideración ni con los mismos muertos, osando flagelar inclusive los cadáveres.

(95) Cuando, durante estos hechos, fueron interrogados acerca de estas increíbles barbaridades y, preguntándoseles, acaso la misma muerte, que nos arranca y realmente elimina todo el sufri-

miento pudiese proteger a los difuntos de atrocidades, siendo que les esperaban estos malos tratos con que se acostumbraba a enterrarlos y honrarlos, además, presentaban la siguiente defensa como respuesta –una defensa, además aún peor que una acusación–: el mal trato infligido a los cadáveres no tenía como objeto maltratar la materia ya muerta e inanimada –cosa que sería sin sentido–, la acción tenía por objeto despertar la compasión en las personas que otrora habían estado próximas a los muertos en calidad de sus parientes o amigos, haciendo que se sintiesen incentivados a pagar rescate por los cadáveres, pudiendo, de esta forma, darles una última prueba de amor".

El segundo caso narrado por Filón se encuentra en el mismo escrito **De specleg.** III,159-163, siendo así descrito: (159)... al poco tiempo personas –probablemente en virtud de su pobreza– quedaron endeudadas con el tesoro público y por temer a los insoportables castigos, optaron por esconderse. Un hombre destacado para recoger los tributos entre nosotros arrastró brutalmente a sus mujeres, niños, padres y a todos sus demás parientes, procediendo a apalearlos, maltratándolos y practicando toda suerte de violencias torpes contra ellos, a fin de llevarlos a delatar al fugitivo, o al pago de sus deudas atrasadas. Como estos no estaban en condiciones de realizar ni una ni otra cosa –la primera, porque no sabían de su paradero, y la segunda por ser igualmente pobres–, el cobrador de impuestos no los liberó sin primero haber sometido a sus cuerpos a instrumentos de tortura y martirio, y hasta los asesinó a través de horribles formas de muerte.(160). Después de atar con lazos cestos repletos de arena, les ató al cuello el pesado fardo y los colocó en la plaza al aire libre, afin de que, en cuanto algunos sucumbieran por el rigor insoportable de aquel cúmulo de castigos constituido por el viento, el sol y la verguenza frente a los que transitaban por allí y por el peso colocado sobre ellos, otros, contemplando sus castigos, los sufrían anticipadamente (161). Algunos entre estos últimos, que con su alma presenciaban este cuadro de una forma mucho más vivencial de lo que les era dado a presenciar con sus propios ojos, –como si ellos mismos estuvieran sufriendo las torturas en los cuerpos de los otros– se apresuraban a quitarse su propia vida, empleando espadas, venenos y cuerdas, por considerar que una muerte sin torturas representaba una gran felicidad dentro de su situación de infortunio. (162). Los otros, pues, que no tuvieron la oportunidad de matarse antes, fueron conducidos en fila, como en proceso de herencia, primero los parientes de 1er. grado, después los de 2° grado, los de 3er. grado y así hasta los más distantes. Y cuando ninguno de los parientes faltaba, la desgracia pasaba también a sus vecinos y, en ciertos

casos, inclusive a la aldea y ciudades que inmediatamente quedaban vacías y desiertas de habitantes, pues ellos mismos abandonaban sus lugares dispersándose en regiones donde creían poder pasar desapercibidos. (163) Con todo esto no es de extrañar que la recaudación de impuestos fuera delegada en hombres bárbaros por naturaleza, que jamás hubieran recibido una educación propia de seres civilizados, y que éstos, acatando órdenes imperiosas, exigían los tributos anuales no sólo sobre los bienes, sino igualmente sobre los cuerpos, inclusive sobre la vida, haciendo que los riesgos que pesan sobre unos recaigan sobre otros.

Filón de Alejandría vivió el año 20 a.c. hasta aproximadamente el 45 d.c. Su relato es, pues, muy cercano a la época en que Pablo escribe a los Romanos. Además este tipo de prácticas extorsionadoras y brutales con relación a la recaudación de los impuestos no está solamente testimoniada en la época del N.T.... Un relato semejante a los anteriores fue también registrado por el escritor cristiano Lactancio (a mediados del siglo III e inicios del siglo IV) en su obra **De mortibus persecutorum** (= sobre la muerte de los perseguidores, refiriéndose a los emperadores que perseguían a los cristianos). En esta obra, en un pasaje dedicado a describir las atrocidades practicadas durante el reinado de Galerio (293-310 d.c.), escribe el autor (De mort. persec. 23):

"La infelicidad y el clamor se generalizaban con los impuestos sobre la cabeza y sobre los bienes, cuya cobranza era simultáneamente ordenada en todas las provincias y ciudades. La multitud de funcionarios del tesoro público se distribuían por todas partes, llevando agitación en todo. Eran escenas de terror, con ocasión del ataque de enemigos o de la deportación de presos. Las plantaciones eran medidas por surcos del arado, las vides y otros árboles contados. Todas las especies de animales domésticos eran registradas; con relación a las personas era anotada la cantidad de cabezas. En las ciudades se reunía a los pobladores del campo y de las zonas urbanas. Todos los lugares estaban repletos de gente. Todos se presentaban en el local con los hijos y esclavos. Ocurrían torturas y empalamientos: se torturaban los hijos contra los padres, los esclavos más fieles contra sus señores, esposas contra maridos. Cuando todas las medidas no tenían éxito se procedía a torturar a los propietarios contra sus propiedades y cuando el dolor los vencía, se registraban como propiedades patrimonios que no existían. Ni edad ni generosidad eran objeto de consideración. Dolientes y débiles eran conducidos al local, siendo registrada la edad de cada uno. A los niños se les agregaban algunos años de edad, a los más viejos se les quitaban algunos años. Todo estaba lleno de clamores y luto... Asimismo las personas encargadas de las evaluaciones no

contaban con la confianza de sus mandatarios; estos enviaban siempre nuevas personas con la esperanza de que se encontrase cada vez más, y cada vez los datos eran duplicados. Aconteció que cuando los que eran enviados posteriormente no encontraban más, por rebeldía aumentaban los datos, para justificar el no haber sido enviados en vano. En ese lapso disminuía el número de animales domésticos y las personas fallecían. Esto no impedía que los impuestos tuviesen que ser recogidos aún de los fallecidos. En resumen: Sin pagar no se podía vivir y mucho menos morir.

Se escapaban únicamente los mendigos, a los que nada se les podía quitar. Su miseria e infelicidad les daba seguridad contra todo tipo de coacción. Mas he aquí que un hombre compasivo se apiadó también de éstos, con la intención de dar fin a sus sufrimientos. Ordenó que todos fuesen reunidos, llevados en barco al mar y arrojados al agua. ¡Cómo fue de misericordioso ese hombre, al querer terminar con toda la miseria dentro de su reinado! Mientras que él, así, quería evitar que el no pago de impuestos fuese practicado con la disculpa de falta de bienes acabando por asesinar a una multitud de verdaderos pobres, contrario a lo más elemental de todos los mandamientos de la humanidad. Este pasaje, de una sordidez que no encuentra paralelos, nos muestra hasta que punto podían llegar los gobiernos violentos en el propósito de garantizar sus entradas a cualquier costo. La descripción, aunque contenga una que otra exageración no deja de ser sintomática para caracterizar el triste infortunio a merced de las autoridades del tesoro imperial en el que se encontraban los ciudadanos no romanos, que no sólo perdían derechos legítimos sobre sus bienes y propiedades, sino que, adicionalmente, pagaban por estos con solicitud y buena voluntad.

La existencia de arbitrariedades en la cobranza de impuestos (en relación a esta práctica en provincias bajo el imperio de Galerio) no se conoció en Egipto. La extorsión y fraudes practicados por los **publicani** ya habían llevado al César y, posteriormente, también a Augusto a decretar un control más rígido sobre sus asociaciones para limitar su radio de acción. El mismo César llegó a prohibir sus actividades en provincias de Asia. Un caso notorio es el relatado por Tácito (= Anales 15,45) y Suetonio (= Nerón 44) para el período del 64/65 d.c., según estos la política tributaria de Nerón había requerido de todo el Imperio altísimas sumas para el pago de los impuestos. Otro caso es el de Anales 13,50 (también confirmado por Suetonio y Nerón 10). Según este relato el pueblo romano había pedido protección en el 58 d.c., y hubo protestas públicas contra las extorsiones y chantajes practicados por los arrendatarios estatales de impuestos y tributos. Tácito describe

con las siguientes palabras el incidente y las reacciones tanto de los consejeros como del propio emperador:

"Cuando en el mismo año (56-58 d.c.) el pueblo presentó, en varias protestas, acusaciones contra la sinverguenzura de los publicanos, Nerón consideró que se debían emitir órdenes para la eliminación de todos los impuesto indirectos, dando de esta forma una donación ostentosa a toda la humanidad. Los consejeros más viejos, entretanto, procuraban detener la consumación de esta idea impulsiva, no sin antes haber elogiado su magnanimidad. Y ellos llamaron la atención sobre el hecho de que una disminución de los ingresos que daban sustento al imperio equivaldría a su disolución. Pues, luego de la eliminación de las aduanas se continuaba con el pedido de la eliminación de los tributos también... lo que se hacía necesario, sin embargo,era que se procurase restringir la ganancia de los publicanos. Sólo así sería posible evitar que todos estos impuestos tolerados durante tantos años no se revertieran en odio, en virtud de nuevos recrudecimientos".

Este último testimonio escrito viene a confirmar lo que ya habíamos constatado en la lectura de los textos anteriormente presentados: la práctica de la recaudación de los impuestos era brutal y corrupta. Los contribuyentes tenían que pagar para dos: para el tesoro público y además para el tesoro particular de los arrendatarios de cobranza y de sus organizaciones. A esto se suma el hecho de que la cobranza de los impuestos era profundamente discriminatoria: personalizaba a todos con la cobranza del **vectigal**, pero sólo a los ciudadanos no romanos con la cobranza del **tributum**. Así las provincias que tenían invadidos sus territorios, eran además obligadas a sustentar también a sus invasores. Los cristianos extranjeros residentes e Roma estaban, pues, pagando doblemente por un pecado que los propios romanos cometieron: La invasión de sus territorios. Jesús instuye muy bien el gérmen de la injusticia en la raíz de la práctica de estos gobiernos y autoridades. "Sabeis que aquellos que vemos gobernar a las naciones las **oprimen** y los grandes las **tiranizan**; entre vosotros no será así... (Mc. 10. 42s).

La presentación de los testimonios de Filón, Lactancio y Tácito vuelve más transparente algunos datos de nuestro texto:

a) Por el V.2 queda claro que Pablo está contando con la posibilidad de resistencia a las autoridades por parte de sus lectores. Si en el V.7 él pide explícitamente que sean pagados tributos e impuestos, nos parece muy probable que la resistencia que Pablo tiene en mente en el V.2 es la oposición al pago solicitado en el V.7. Las protestas públicas que efectuó el pueblo en las calles en el 58 podrían perfectamente estar latentes ya algunos años antes de esta fecha, digamos alrededor del 55 al 56 d.c., época probable de la redacción de la carta.

b) La referencia al temor en los V. 3, 4 y 7 no puede ser accidental en un contexto en que se llamaba al pago de los impuestos. Las arbitrariedades brutales y extorsiones por parte de los recaudadores de tributo evidentemente infundían temor en aquellos que eran obligados a pagar las cuentas.

Sabemos por las fuentes anteriormente citadas, que la pena para quien no quisiese o pudiese pagar podían ser inclusive la muerte. Pablo no era ignorante; también sabía esto. Lo que distingue Rom. 13 de las otras fuentes citadas es, por tanto, que el temor suscitado por las autoridades y aquí consideradas como legítimas, ya no castigaban las buenas obras, sino las malas. Malas obras serían, en este caso, no pagar impuestos y tributos.

c) Directamente ligado con la cuestión anterior se encuentra la referencia al caso de la espada en V. 4 Friedrich/Pöhlmann/Stuhlmacher[7] comprueban, indicando literatura y fuentes, que soldados en funciones policiales en Egipto eran designados con el término **maxairofóroi** = los portadores de espada, con el mismo término eran también designados policías, cuya tarea consistía en dar cobertura ostensiva para aquellos que estaban relacionados con la recaudación de impuestos. No admite dudas, pues, que a la luz del pedido del pago de impuestos y tributos del V. 7 el "uso de la espada" designaba, con muchas posibilidades aquella función policial que daba cobertura de armas para que las acciones de recaudación de tributos pudiesen transcurrir dentro del "orden y legalidad".

Resumiendo: La economía que aparece en nuestro texto es la de un imperio que subsiste en base a recaudación de tributos indirectos (= **vectigal**) de todos los ciudadanos, y de tributos directos (**tributum**) solamente de ciudadanos no romanos, tanto en las provincias como en la propia Italia y en la capital Roma. Los investigadores concuerdan en que la mayor cantidad del monto recaudado provenía del **tributum**, por lo tanto de los ciudadanos no romanos residentes, sobre todo, en las provincias. Las fuentes también muestran que la práctica de recaudación era hecha con extorsión, corrupción y brutalidad.

El problema económico latente en el texto cuyo contenido se encuentra en el V. 2 indica que Pablo cuenta con posible resistencia al pago de los impuestos. El imperativo de V.7 "pagad" sólo viene a confirmar esta hipótesis. Y aquí también nos da la clave para la lectura del próximo lado, a saber, el ideológico.

2. LADO IDEOLOGICO

No tenemos duda de que el lado ideológico es más acentuado en Rom. 13,1-7, Este no es el lado determinante. Es más bien el lado

económico como se transparenta en los V. 6-7. El lado ideológico tiene en tanto en Rom 13.1-7 la función de dar sustentación a la propuesta de los V. 6-7. Esta sustentación, en el texto, es sólida, amplia y abundante. Difícilmente se encuentra un texto proveniente del judaísmo palestinense o de la diáspora en que, como aquí en Rom. 13.1-7 de la legitimidad del ejercicio del poder por parte de autoridades paganas afirmado con tanta resolución, determinación y firmeza.

Ya la acumulación de la conjunción causativa **gar** = "pues" es sintomática: esta conjunción aparece nada más y nada menos que 7 veces entre los V. 1-6. Así, es preciso someterse a las autoridades, pues no hay autoridad, sino de Dios V. 1, pues los que gobiernan no infunden temor a las buenas obras V.3, pues es (la autoridad) viene de Dios: V. 4 (dos veces), pues no trae en vano la espada V. 4, pues por causa de esto (la conciencia) también pagáis tributo V.6, pues son ministros de Dios V.6.

Pablo está afirmando que el origen de las autoridades está en una determinación divina, un propósito de Dios. El generaliza para los dos lados: todas las autoridades provienen de Dios, luego, "no hay autoridad, sino de Dios"; toda persona está subordinada a las autoridades, pues proviene de Dios. Ahora los objetivos de esta generalización no pueden dejar margen a dudas: después de lo que acabamos de oír sobre la práctica de las autoridades responsables para la recaudación de los impuestos, es evidente que en todo, el lector podrá concordar con los usos de Pablo en V.3-4 en que de forma idealizada constata que las autoridades están ahí para enaltecer el bien y cohibir el mal. Los lectores, por experiencia propia, ciertamente habrán aprendido a diferenciar entre las autoridades que, efectivamente, ejercían funciones de mando: Había con certeza, unos que se aproximaban a los ideales de los V. 3-4, otros que ya no los ejercían en forma adecuada y, por último, también había terceras personas cuya práctica se encontraba en total oposición a los mismos. Pablo evidentemente no tiene interés en resaltar estas variadas posibilidades reales y concretas en el ejercicio del poder por una razón muy simple de que, si así fuese, estaría relativizando la legitimidad de la obediencia al pago de los impuestos y tributos, lo que contradeciría el objetivo más inmediato de su parenesis en Rom. 13.1-7. Pablo generaliza, por lo tanto, en función de un objetivo mayor, este es, llevar a los cristianos a practicar el amor también con personas no cristianas y a nivel extra-comunitario en la forma de pago de impuestos. Si su objetivo primario fuese otro, no precisaría recurrir ni a la generalización de los V.1-2 ni a la idealización de los V.3-4. Una rápida mirada a 1Cor. 6.1-11 puede ilustrar lo que afirmamos. En esta sección

Pablo abordó el problema de que los cristianos apelaran a tribunales pagados para juzgar los litigios entre hermanos. Aquí, donde el servicio a la autoridad no está en juego, Pablo no la idealiza, por el contrario, la califica como "injusta" (V.1). ¿Se atreve alguno de vosotros, teniendo pleito contra otro, someterse a juicio delante de los injustos y no delante de los santos? Cosa semejante acontece también en el pasaje de 1 Cor. 15.24-26 y que, según el V. 25, los "principados, potestades y poderes" no son, como en Rom. 13: 1-1-2, ¡los aliados y sí los enemigos de Dios, que necesitan ser destruidos! También Rm. 8,35 podría ser anotado aquí: en este contexto la "espada" es interpretada en forma totalmente diferente de lo que ocurre en 13,4 a saber, como instrumento de oposición para aquellos que quieren vivenciar su fe en Jesús.

Somos de la opinión que una observación más exacta del contexto de Rm. 13.1-7 es decisiva para no esperar de su contenido cosas que él no tiene en su origen. La intención de proporcionar lo que Pablo tiene concretamente por objetivo es visualizar el amor cristiano a nivel personal, eclesial e inclusive fuera de la comunidad (cf. 12.9 y 13.8-10). No está en discusión pues, primeramente, el deber que tenían las autoridades para con los cristianos. El objetivo es mucho más, es enfocar cuáles son las obligaciones de los cristianos frente a las autoridades. Por eso Pablo generaliza (V.1-2) e idealiza (V.3-4). Si la parenesis tuviese por objetivo los deberes de la misma autoridad, como ocurre por ejemplo en Sb.6.1-11, ahí el contenido sería por cierto diferente.

Con estas observaciones expresadas, se vuelve improbable la tesis que procura justificar la idealización de los V.3-4 a partir de un juicio extremadamente positivo que habría hecho Pablo de la Pax Romana conquistada por Augusto y asegurada por sus sucesores, el ejemplo lo afirma M. Trimaille en las palabras que siguen:

"Realmente, el escribe a los romanos en el 57 ó 58, esto es en los primeros años de Nerón (54-66). En el 49, Claudio había promulgado un edicto, expulsando a los judíos de Roma. En ese edicto incluía también a los romanos de origen judío (Cf. Hech. 18,2). Nerón, probablemente en el inicio de su reinado –de fecha incierta y desconocida–, derogó ese edicto, por lo menos decidió no insistir en su aplicación. Eso explica por qué los judeo-cristianos, algunos pocos y discretamente, volvieron a ocupar sus lugares en Roma.

Somos víctimas de clichés simplistas, heredados de nuestros libros de historia, que nos presentan a veces a los emperadores romanos sedientos de sangre. Ahora, sobre las ruinas de una república despedazada por las guerras civiles y por las conspiraciones, Augusto realizó una obra política duradera.

El emperador no era el tirano en el cual se transformó más tarde. El senado no dejó de existir y el papel del emperador dependía más de su "autoridad moral" que de su "poder". La "pax romana" creó, en la bahía del Mediterráneo, un espacio de libertad que los pueblos subyugados por el imperio podían aprovechar para su desarrollo económico, gracias a un comercio floreciente. Con la excepción de Calígula, podemos decir que los primeros emperadores –Augusto, Tiberio y Claudio– dejaron obras recordadas con reconocimiento y mucho afecto, inclusive Nerón, en el comienzo de su gobierno, era estimado por el pueblo. Es en este contexto global que debemos entender la exhortación de Pablo a los cristianos de Roma.7.a

Que Pablo difícilmente hubiese sido un adepto ciego e ingenuo de la pax romana lo demuestra ya 1 Tes. 5.3: "Cuando anden diciendo: Paz y seguridad, es que les sobrevendrá repentina destrucción...". Las persecuciones, prisiones y continuos conflictos que tuvieron con las autoridades también no favorece esta hipótesis (Cf. p. ej. 2 Cor. 4.8s.; 6.5; 11.23-32s; 1.8s; 1 Cor. 15.32, etc.). Sobre todo la tesis no hace justicia a la formulación generalizante de los V. 1-2: Ahora, cuando Pablo afirma que "no hay autoridad, sino de Dios y los que existen fueron instituidos por Dios" no se está refiriendo únicamente a autoridades del imperio, sino, a autoridades en general. Esto presupone que Pablo considera igualmente a las autoridades judaicas de forma ingenuamente positiva, lo que es imposible tanto a partir de la lectura de sus propias cartas, como también de los Hechos de los Apóstoles.

Hechas estas consideraciones iniciales, nos detenemos un poco en los pormenores de la ideología presentada en el texto. La petición del pago de los impuestos en los V. 6-7 es fundamentada, concretamente, en los siguientes presupuestos:

1.– "No hay autoridad sino de Dios, y los que existen, por Dios fueron **ordenados**". V.1.

El apóstol hace uso aquí de un pensamiento muy difundido en el judaísmo, como lo testifican pasajes por ejemplo de Dn. 2.21; Is. 41.2ss; Prov. 8.15-16; Eclo. 17.17, etc. "Por mí reinan los reyes... por mí gobiernan los gobernantes", afirma Prov. 8.15-16. La afirmación de que las autoridades son "ordenadas" por Dios (representa, pues una "ordenación" del mismo: V.2) fue, a veces, sobre-entendido en la investigación[8] en el sentido de que hubiesen sido instituidas o creadas por Dios con un valor propio. Esto equivaldría a leer los V.1-2 con abstracción de los V.3-4 que procura fundamentarlos. Así siendo las autoridades representativas de una "ordenación" divina por la función que son llamadas a ejercer, a

saber, alabar el bien y cohibir el mal (V. 3-4) no para las barbaridades y atrocidades que eventualmente venían o estaban efectivamente realizando. Pretender, pues, como lo quiere Yoder[9], que esto valga "para todos los gobiernos", pudiendo aplicarse tanto "al gobierno de dictadores y tiranos como a las democracias constituidas", inclusive al gobierno de un bandido o de un guerrero, en la medida en que ellos ejercen el control es simplemente no tomar en serio una regla elemental de la hermenéutica: el contexto es determinante para la interpretación de las palabras.[10] Las afirmaciones que Pablo hace en los V.1-2 no pueden ser separadas de la complementación realizada por los V.3-4: de otra forma Dios sería aliado de tiranos y opresores; este es un precio que la teología no debe ni puede querer pagar, para resguardar una supuesta soberanía de Dios en la conducción del mundo y de su historia. Dios gobierna este mundo en oposición a los tiranos y a pesar de estos mismos. Esto es una verdad que necesita ser rescatada a la luz de textos como Lc. 4.5-6; Mc. 3.22-27; 1 Cor. 15.24-26; Hc. 13, etc. Es en esta exacta perspectiva que también deben ser leídos textos como Sb. 6.1-11. Este texto afirma, en verdad, que el dominio de reyes y jueces viene del Señor, y del poder del Altísimo (V.3). Ciertamente el texto continúa:

"Sí, pues, siendo siervos de su reino, no gobernaste rectamente, no observaste la ley ni seguiste la voluntad de Dios, El caerá sobre vosotros, terrible, repentino. Un juicio implacable se ejerce contra los que ocupan lugares prominentes... a los poderosos reserva un juicio severo" (V.4-6,8).

2.– Pues los que gobiernan sirven a las personas fomentando el bien y castigando el mal (V.3-4); en esta función las autoridades son "siervos" de Dios.

Las referencias al "bien" y al "mal" unen fuertemente a Rm. 13.1-7 a su contexto anterior, sobre todo a 12.9.17,21. La práctica del "bien" constituye, según 12,9, una expresión de amor. En la esfera de los compromisos públicos de los cristianos evidentemente practicar el bien significa –dentro del contexto contribuir con sus obligaciones delante de las autoridades, el ejemplo del pago de impuestos y tributos.

Nuevamente en relación al contexto de 12.17-21 y que, para Pablo, las autoridades tienen la legitimidad para retribuir y vengar el mal; a los cristianos les cabe únicamente "vencer el mal con el bien" (V.21). Las autoridades, por causa de este hecho, son temidas; ya que así prestan también un servicio a Dios en este papel de retribución y venganza. Con esto Pablo legitima el uso de las armas. Pero también aquí hay que separar: no se trata de represión arbitraria, sino –como dice 1 Pe. 2.14– represión al malhechor.[11]

3.– Es necesario subordinarse, también en virtud de la conciencia. Pablo está interesado en evitar que el pago de impuestos y tributos se reduzca al cumplimiento formal de una obligación impuesta por terceros. El desea también una adhesión por convicción personal: de ahí la apelación a la conciencia. Esta está, para el cristiano, orientada por el amor de Cristo que aprueba la edificación de comunidades y la sociedad. La subordinación a las autoridades o su materialización concreta en forma de pago de impuestos serían para el apóstol Pablo una expresión de amor responsable por la sociedad.

4.– Pues son ministros (= Liturgos) de Dios.

"Liturgo"[12] era un término comúnmente usado para designar a la persona que realizaba un servicio público en favor del imperio; el servicio correspondiente se designaba "Liturgia". El término era empleado con menos frecuencia en el ámbito cultual (cf. Is.61,6) aunque podía designar también, generalizadamente "trabajador". Pablo une en Rom. 13.6 los dos usos del término: Los liturgos designan aquí autoridades al servicio del estado y, simultáneamente, al servicio de Dios. Esto representa, según Schlier,[13] una formulación paradojal, grotesca y osada, que solamente se muestra cuando es importante para Pablo destacar la relación entre Dios y lo profano, en este contexto de exhortación a la subordinación de las autoridades.

Resumiendo: Es notoria la cantidad de argumentos que el apóstol reúne en tan pocos versículos para probar siempre la misma cosa: es necesario subordinarse a las autoridades y pagar impuestos. También es innegable que las formulaciones dejan traslucir más el tono de amenaza que el de adhesión: sólo leer con atención los V. 2-5. El propio Pablo procura deshacer esta impresión acrecentando el "no solamente por causa de la ira", además el "ciertamente también por causa de la conciencia", mas es innegable que el apelar a la conciencia no es, en este texto, el argumento predominante.

III. LADO POLITICO

El texto destaca los siguientes aspectos de este lado:

– Pide la subordinación a las autoridades superiores[14] en el V.1 y refuerza este pedido en el V.5.

– Rechaza la oposición a las autoridades, pues esta trae el juicio, la ira y la venganza. (V.2-4).

Tanto el término "autoridades" como "gobernantes" son empleados aquí en sentido amplio y genérico, como sugiere sobretodo, el V.1 y también el empleo usual dentro del N.T.[15]

En el V.6 tenemos ya un empleo más específico, en el que "liturgos" designa concretamente, a los funcionarios encargados de la recaudación del tesoro.

Lo destacable del lado político en Rm. 13.1-7 se concentra en dos verbos de contenido antagónico: subordinarse, por, oponer resistencia.

La idea de subordinación encuentra un fuerte respaldo dentro del N.T.: El pedido de subordinación a las autoridades políticas reaparece ahora en 1 .Pe. 2.13 y Tt. 3.1. El mismo verbo **upotassesthai** es, sin embargo, ahora empleado para proponer la subordinación de las comunidades a sus dirigentes (1 Cor. 16.16; 1 Pe. 5.5) de las mujeres a sus maridos (Col. 3.18; 1 Cor. 14.34), de los esclavos a sus señores (1 Pe. 2.18; Tt. 2.9) de los niños con relación a sus padres (Lc. 2,51). Puede ser usado ahora en relación a Dios (1 Cor.15.28), a Cristo (Ef. 5.24), a la ley (Rm. 8.7), o la justicia (Rm.10.3). Sólo Pablo emplea el verbo 16 veces, las deutero-paulinas lo emplean 7 veces. La estadística comprueba, pues, que estamos confrontados con un pensamiento común para Pablo. ¿De qué se trata exactamente?

La respuesta que proponemos trata de definir subordinación en oposición a dos extremos, porque comprendemos que ni uno ni otro hacen justamente aquello que Pablo entiende por el término. El primer extremo reside en la interpretación de subordinación como representando nada más y nada menos que una "revolución", es decir, una "subordinación revolucionaria". Es la tesis de Yoder.[16] El segundo, la subordinación propuesta por Pablo y por el N.T. es revolucionaria porque: a) La persona subordinada es tratada como agente moral. b) El subordinado lo es por libre opción, inspirado en el ejemplo de Cristo. (La inspiración de Rm. 13.1-7 residiría en 12.1-2), y c) La subordinación teóricamente, será recíproca. Para Yoder, de estas tres características sólo la tercera no es aplicable al complejo de subordinación de cristianos a autoridades, pues en los textos que contemplan la temática "la exhortación no es revertida. No encontramos una cita en el sentido de que el rey se imagine a sí mismo como un siervo público".[17] La ausencia de esta inversión podría estar fundamentada en el hecho de que las autoridades no están enmarcadas entre los destinatarios originales de las cartas apostólicas..., o entonces en el hecho de que "Jesús instruirá a sus discípulos específicamente para rechazar la dominación gubernamental sobre otros como algo indigno de la vocación del discípulo para la servidumbre.[18]

De las dos fundamentaciones la primera tiene claramente las mejores probabilidades a su favor, pues sería inexplicable aconsejar a los cristianos de forma tan incisiva a la subordinación de las auto-

ridades "por ser ellos de Dios", y, simultáneamente que la forma del ejercicio de su poder no corresponde a aquella propuesta por Jesús. En verdad el aspecto de la reciprocidad está también contenido en Rm. 13.1-7, aunque no en forma tan explícita como en otros textos. Pensamos poder detectarlo, sobretodo en el V.4: "Pues es siervo de Dios para tu bien".

Cuestionando las posiciones de Yoder, sobre todo la calificación de "revolucionaria" a esta propuesta de subordinación.

Esta sería "revolucionaria" si entre los sobre-ordinados y subordinados hubiese como propuesta un cambio alternativo de lugares. Pero no es en este sentido que Rm. 13.1ss. puede ser interpretado. Una "revolución" en las relaciones entre las personas ocurre para Pablo sólo dentro del ámbito de la comunidad, del cuerpo de Cristo: Col. 3.27s. ó 1 Cor. 12.13s. Para las relaciones dentro de la sociedad mayor, permanece la orientación de 1 Cor. 7.20: "Permanezca cada uno en las condiciones que se encontraba cuando fue llamado". La razón existente en la argumentación de Yoder no por esto debe ser subestimada: el cristiano subordinado prestará su servicio dentro de otro espíritu y motivación que en este caso no lo encuadrase dentro del discipulado de Cristo. La razón de Yoder está, pues en el sentido de que cambia al cristiano como subordinado. Las autoridades, no obstante, no por esto cambian. La historia lo ha demostrado muy bien, que estos últimos, por el contrario, no pocas veces aprovechan la "subordinación" para incrementar y fortalecer mejor sus formas de tiranía y explotación. En razón de lo expresado encontramos inapropiado hablar de subordinación "revolucionaria" en este contexto.

Además, también existe una segunda comprensión de "subordinación" que igualmente no puede ser aceptada como determinante para Pablo. Esta es sugerida por la traducción del término griego original, por palabras como "sujeción" o "sumisión"; que conducen a una connotación de pasividad y permisividad, o también de conformismo y resignación. Este tipo de interpretación surge fácilmente cuando se lee Rm. 13.1-7 aisladamente, y no en el contexto de toda la carta a los Romanos. Ahora, el pedido para la subordinación a las autoridades viene después de textos como Rm. 6.15ss. y 12.1-2 en los que Pablo resalta, entre otras cosas, que el cristianismo no es más esclavo del pecado sino siervo de la justicia, y que su función no reside en simplemente conformarse con este mundo, sino en transformarse por la renovación de su mente. Cuando Rm. 13.1-7 es leído atentamente considerando aquello que le antecede dentro de la misma carta, entonces efectivamente subordinarse no puede significar simplemente resignarse

o conformarse o aceptar pasivamente cualquier cosa que viene de las autoridades. A. Antoniazzi[19] describe muy bien esta cuestión refiriéndose al empleo del mismo verbo **ypotassesthai** dentro de 1 Pedro:

"Sométanse (en griego: **hypotágete**) puede ser entendido mejor como "intégrese" (o hasta: encájense) en "orden" (en griego **táxis**) social. Pero esto no significa que este orden de la sociedad sea considerado justo o **natural** o hasta **eterno**. Los cristianos saben que este orden es muchas veces injusto, marcado por el pecado, y que él es transitorio, sumiso al juicio de Dios. Por el hecho, sin embargo, de vivir en esta sociedad, una familia, un matrimonio, un individuo (también el cristiano) adquiere una responsabilidad para con estas instituciones humanas. Es al ejercicio de su responsabilidad social que en 1 Pd. se invita a los cristianos".

Esta interpretación ofrecida en el imperativo de 1 Pe. 2.13 es válida también para la interpretación del imperativo de Rm. 13.1. También en Rm. 13.1,5, el pedido a la subordinación se encuentra inserto en un contexto de parenesis comunitaria y social, pues, es un pedido para la prestación de servicios a las autoridades. Que esto, no obstante, no puede representar anuncio para todos y para cualquier demanda estatal, lo muestra no solamente la apelación de Pablo a la conciencia de los cristianos (Rm. 13.5, cf. también 1 Pe. 2.19), pues también hay otro pasaje de la propia carta a los Romanos, a saber, 8.35-39.

En estos versículos Pablo expresa su convicción inquebrantable de que nada, ni principados, ni poderes, ni persecuciones, ni peligros, ni la espada, podrá separar a los cristianos del amor de Dios. Ahora, porque habría Pablo de contar con tantas adversidades inclusive delante de principados y poderes: 8.38 emplea **arxai**, 13.3 **arxontes**, pero la raíz es la misma. ¿Acaso subordinación quiere decir acríticamente sí y amén para todo lo que el estado manda?

En razón de lo expuesto se hace muy difícil aceptar con Michel y otros comentaristas[20] que el término empleado para "subordinarse" sea más fuerte que sus similares griegos **peíthesthai** y **pakoúein** = obedecer. Yoder[21] describe acertadamente que lo contrario, a la obediencia en griego, tiene sentido de sumisión irrestricta a los deseos de alguien. Es por esta razón según el mismo, que el hecho imperativo en Rm. 13.1 es de subordinación y no de obediencia, esto no puede ser accidental: "Lo que Pablo exige... es subordinación. Este verbo tiene la misma raíz que la **ordenación** de los poderes de Dios. Subordinación es algo bien diferente a obediencia. El opositor que por razones de conciencia se niegue a hacer lo que el gobierno le exige, sin embargo con-

tinúa bajo la soberanía de este gobierno y acepta las penalidades que este le impone, a los cristianos que rehusan adorar al César, sin embargo permiten que el César les condene a muerte, están siendo subordinados, lo que no es lo mismo que obedientes".[22]

Estas consideraciones, en el caso que sean correctas, son válidas para entender más exactamente lo que, en boca de Pablo, podría significar el reverso de "subordinarse" a saber, el "oponer resistencia" a las autoridades. Pablo es abiertamente contrario a que los cristianos opongan resistencia a las autoridades en Roma. Esto, como ya lo vimos anteriormente, no puede significar que estos cristianos estén siendo invitados a perder su juicio crítico frente a las demandas gubernamentales o cosa parecida. El amor (Rm. 12.9;13.8), en verdad, no se desespera, ni se resiste al mal"; por otro lado, por lo tanto, Pablo no puede querer estar pretendiendo que el amor se alegra con la injusticia o se regocija con la mentira (1 Cor. 13.5-6).

El amor –lo mismo que con las autoridades– no puede ser excluyente, a riesgo de volverse hipócrita (Rm. 12.9). Si él pide no oponer resistencia a las autoridades no puede ser interpretado a este nivel, nos resta interpretarlo en el sentido de no oponer resistencia **armada** contra las autoridades. Esta es, de hecho, la interpretación que más nos parece corresponder a la práctica usual de resistencia a la cobranza de impuestos (basta recordar a los Zelotes en Palestina) es lo que mejor combina con el tono marcadamente amenazador de los V.2-5, principalmente con la referencia explícita al uso de la "espada" en el V.4.

IV. LADO SOCIAL

El texto presupone una clara estratificación social: hay gobernantes y gobernados, hay autoridades sobrepuestas (= **hiperexoúsaîs** V.1) y ciudadanos subordinados (**hipotassésthe**: V.1).

Las relaciones entre los dos grupos pueden ser de conflicto y antagonismo: y en el caso de que a las autoridades se les oponga resistencia (V.2) las relaciones son determinadas por el temor. Pablo procura evitarlo. Fuera de esto las relaciones pueden ser de cooperación: si los ciudadanos practican el bien, las autoridades retribuyen con elogios.

También al abordar el lado social se nota claramente que la perspectiva a partir de la cual fue escrito Rm. 13.1-7 está totalmente determinada por el hecho de que sus destinatarios son los ciudadanos cristianos y su ejercicio del amor político, no las autoridades paganas y a sus compromisos de gobernantes.

Es por esto también que dentro del texto la ruptura de la cooperación o la armonía entre autoridades y ciudadanos tienen su posible origen siempre en los últimos: son los ciudadanos que pueden oponer resistencia, obtener juicio sobre sí mismos, hacer el mal y temer a las autoridades. La perspectiva inversa encontrada por ejemplo en Sb. 6.1ss. no está presente en el texto: es que Pablo no está escribiendo para las autoridades, y sí, únicamente para los ciudadanos de la comunidad de Roma. En la práctica —bien lo sabemos— es lo inverso que acostumbra a suceder: son exactamente las autoridades quienes a través de decretos, originaron las demandas y arbitrariedades que ocurren en las relaciones entre gobernantes y gobernados. Pero no es esto lo que Pablo está deseando destacar en este momento... En razón del hecho, Rom. 13.1-7 presenta el lado social prácticamente sólo desde una perspectiva, lo que hace que las formas de interacción y reciprocidad entre gobernantes y gobernados estén prácticamente ausentes.

EVALUACION DE LA LECTURA DE LOS CUATRO LADOS

En Rm. 13.1-7 hay dos versículos que interpelan directamente a los destinatarios de la carta: V.6-7. En cuanto a los V.1-5 las formulaciones son hechas en forma genérica, y en el V.6 en que, por primera vez los verbos son empleados en 2a. persona plural: tanto en este como también no el V.7 Pablo se dirige directamente a los destinatarios. La terminología usada en este caso es eminentemente económica. El asunto del pago, sea de tributos o impuestos sea de temor u honra. Esta concentración de terminología económica en los versículos que directamente se dirigen a los fieles de Roma permite llevarnos a la hipótesis de que la cuestión central de nuestro pasaje es exactamente éste, a saber el pago de impuestos y tributos por parte de los miembros de la capital del imperio. Los análisis que siguen pretenden mostrar que los impuestos y tributos eran recaudados en forma de extorsión, corrupta y violenta. Las asociaciones de publicanos eran los que, al lado del propio gobierno, más se beneficiaban con el sistema tributario. Este era, en esencia, propiamente discriminatorio, ya que contemplaba a todos con el pago de los tributos indirectos, pero sólo a los ciudadanos no romanos con la recaudación de los tributos directos; estos últimos eran los que efectivamente representaban la mayor parte de los ingresos del imperio en el siglo I. Pablo no alude a este procedimiento discriminatorio, interpelando a los cristianos a pagar indistintamente tanto los impuestos como los tributos.

Encontramos que la práctica extorsionadora, corrupta y violenta usada por el imperio para la recaudación de sus impuestos

tiene una íntima relación con el incremento y la expansión que reciben las consideraciones de naturaleza ideológica en Rm. 13.1-7. Desconocemos un pasaje similar dentro del judaísmo de la época, en que con tanta insistencia y de forma tan variada es legitimada la acción y el ejercicio del poder por parte de las autoridades paganas. Esta insistencia no puede ser casual. Ello revela que Pablo evidentemente se está confrontando o piensa poder confrontarse con serias oposiciones a su pedido del V.7. De ahí se explicaría también el tono más bien restrictivo que propiamente positivo a lo largo de los V.1-5.

Así mismo Pablo no puede ser interpretado simplemente como un inveterado optimista de los gobiernos del imperio, él, no obstante convoca a la subordinación a las autoridades; la subordinación representaba en su entendimiento el espacio real que se ofrecía en la época y dentro de la situación dada para que el amor pudiese ser vivenciado también en una dimensión que excede los límites estrechos de relación personal o comunitaria. Así mismo el apóstol no defiende simplemente una subordinación a cualquier costo o únicamente por imposición de afuera. Colocando como criterio de subordinación la propia conciencia de los cristianos (V.5), él lo entiende como un servicio a ser prestado mediante la convicción interior.

La perspectiva social presentada por el texto es de una sociedad nítidamente estratificada que permite vislumbrar tanto una cooperación como un antagonismo entre las partes.

V. LO QUE LA SUPERFICIE DEL TEXTO NOS DEJO TRANSPARENTE...

El análisis sociológico procura perseguir las pistas y los datos que el texto presenta en su superficie literal. Se puede sospechar, por lo tanto, que la comprensión profunda de un texto se reduce a los datos que efectivamente deja traslucir...

Intrigante es, sobre todo, la verdadera batería de sustratos ideológicos que Rm. 13,1-7 encierra. ¿No podría Pablo haber aconsejado el pago de los impuestos sin usar de todas estas colecciones justificadoras?

Nos preguntamos de otra forma: ¿No podría ser esta abundancia de legitimación ideológica por motivos ocultos que no interesaba al apóstol presentar explícitamente en calidad de alguien que por primera vez se presenta por escrito a la comunidad de Roma? Una rápida comparación de Rm. 13.1-7 con sus similares 1.Pe. 2.13-17. Ti 3.1 y Tim, 2.1.2 sobre el aspecto aludido sólo hace

reforzar la hipótesis levantada. Somos realmente de la opinión que la insistencia de Pablo en la ordenación divina de las autoridades y en la necesidad de subordinación de los mismos no se explica únicamente con el recurso de los v. 6-7. En este caso, sin embargo, ¿que podría haber motivado ahora al apóstol a escribir de manera insistente como lo hace?

En respuesta a esta pregunta hay opiniones divergentes.[23] Las variadas motivaciones presentadas en la investigación no siempre se excluyen necesariamente. Dos de ellas, entre tanto, nos gustaría destacar en esta ocasión, porque nos parecen muy actuales tanto para la situación específica de la comunidad dentro de la capital del imperio, como en cuanto a la situación singular de Pablo frente a los cristianos de Roma.

En la primera hipótesis de la insistencia de Pablo a la subordinación a las autoridades, se encuentra en estrecha relación con un incidente ocurrido entre judíos y cristianos años antes bajo el emperador Claudio, en el que por causa de las desaveniencias en relación a Cristo surgieron agitaciones entre los dos grupos (alrededor del año 49 d.c.). Por causa de este hecho Claudio expulsó a cristianos y judíos de Roma (cf. Hc. 18. 1-3), como nos relata el escritor romano Suetonio. A los cristianos les estaba pues prohibido expresar su religión públicamente en Roma desde el 49. Se sabe, sin embargo, que con la subida de Nerón al poder este decreto de Claudio probablemente fue derogado (en el ¿54? ó ¿55?). El cristianismo de Roma tenía, no obstante, que contar a partir del 54 d.c. con la oposición férrea de los judíos y con la vigilancia atenta de las autoridades romanas. Para éstos no representaban propiamente una religión (= **religio**) sino, meramente una supersitición (= **superstitio**). Y los **superstitiones** eran sólo tolerados por los romanos, siempre y cuando, no atentasen contra dos cosas: decencia y orden público.[24] Sobre todo este último detalle podría representar una clave, de comprensión para la insistencia de Pablo en la subordinación a las autoridades: reacciones hostiles al gobierno y al orden público, aunque representasen únicamente hechos aislados de a dos o tres, podría llevar todo a la reedificación de la comunidad aguas abajo. Tal tragedia no representaría únicamente el fin de la comunidad de Roma, sino, simultáneamente, tambien la invalidación de los proyectos misioneros del apóstol en relación a España (Rm. 15.22-29) para lo cual la ayuda de los fieles de Roma sería imprescindible (15. 24-38). La insistencia de Pablo sería, en este caso, la principal motivación por la situación extremadamente delicada de la "superstición" cristiana frente a la vigilancia de las autoridades de la capital.

La segunda hipótesis que encontramos merece un breve comentario de orden más personal. Pablo astutamente era un misionero

extremadamente controvertido. El tenía muchos amigos, pero también muchos enemigos. Su vida personal fue todo menos una vida de armonía con las autoridades, lo que destacan entre otros Wengst y Konzen.[25] ¿Tal vez hubo en Roma, antes de que Pablo llegase hasta allí, una contra-propaganda en relación a su persona? ¿Tal vez enemigos suyos tenían interés en desacreditarlo junto a los cristianos de la capital, precisamente en virtud del peligro que podrían representar frente a la necesidad de orden y armonía?

Esta tesis formulada últimamente por Wengst,[26] nos parece igualmente digna de consideración, y esto tanto más ya que en pasajes anteriores de la carta de Pablo tiene necesidad de responder a objeciones y críticas (cf. 3,8,31; 3.1-2,15;7.7). También debe ser considerado que con esta carta, Pablo se está presentando por primera vez a la comunidad. ¿No es así también entre nosotros hoy día, que en cartas de presentación la gente acostumbra escribir con mucho más cuidado y ponderación de lo que las acciones reales en la práctica dejan traslucir?

Otras dos hipótesis, no menos discutidas y abordadas dentro de la investigación nos parece tener un grado menor de razón. La primera sería la que presupone que Pablo está polemizando contra fuertes tendencias entusiastas existentes entre los cristianos de Roma que convencidos de poseer el Espíritu, se sentían ya libres de compromisos dentro de este mundo. Es verdad que pasajes como Rm. 1.8-17; 11.18; 12.3; 16; 14.3; y 15.14-33 dejan traslucir algunas tendencias de soberbia y desconsideración para con los otros. Pero si ese fuera el motivo real de la insistencia del apóstol en el servicio a las autoridades, no se explica el porqué no debía haber sido explícitamente puesto dentro de Rm. 13.1-7.

Una segunda hipótesis menos probable es la que presenta la posibilidad de representar Rm.13.1-7 como polémica oculta contra simpatizantes del movimiento de resistencia armada contra los romanos (= movimiento zelote) residentes en la capital. No encontramos del todo improbable que el debate y ocupación de Palestina por los Romanos haya ganado adeptos también entre la numerosa población judía residente en la capital (20 a 30 mil). Los destinatarios primeros de la carta a los Romanos no son pues judíos y sí paganos (1.5; 13s.; 11.13,30s.; etc.) razón por lo que la hipótesis pierde su argumento central.

VI. AVANCES Y LIMITES EN RM. 13.1-7

El mayor avance que encontramos en el texto reside, a nuestro modo de ver, en el hecho de que el apóstol Pablo interpela a los cristianos de Roma para asumir compromisos de amor responsable

no sólo entre sí y dentro de la comunidad, sino también para dentro de la sociedad en forma de pago de impuestos y tributos. Antes y después de este texto Pablo aconseja la vivencia del amor (12.9-10 y 13. 8-10). La interpelación en Rm.13.1-7 debe, pues, ser entendida —a partir de este contexto— como invitación para la práctica del amor dentro de las estructuras y poderes constituidos en la sociedad.

Esta posición no deja de ser sorprendente en vista de la ausencia de la representatividad política de los cristianos en la época y sobre todo, también en vista de la minoría insignificante que representaban los mismos dentro del imperio y de su capital. No tenemos, por lo tanto, aquí el testimonio de cómo el cristianismo ya en sus orígenes más remotos, era un movimiento no centrado únicamente en torno de sí y sus propios problemas, sino que buscaba simultáneamente definir responsabilidades en el conjunto mayor de la sociedad. Es claro que él lo hace dentro del espacio de responsabilidades que el propio sistema permitía concretizar. El cristianismo, sobre todo, muestra así no haber sido meramente a-político, como lo quieren interpretar muchos cristianos hoy día.

Un segundo avance que presenta Rm. 13.1-7 reside en el hecho de que tanto el poder de las autoridades como la subordinación de los cristianos vienen nítidamente calificados: Las autoridades son las que están para castigar el mal y alabar el bien y la subordinación de los cristianos debe basarse no sólo en el temor, sino, también en la conciencia. Ahora, de esta manera se presupone que ni las autoridades son arbitrarias, ni los cristianos practican subordinación a cualquier precio. Tenemos aquí entonces un hecho curioso de que los mismos argumentos usados por el apóstol para pedir la subordinación en este caso pueden, o en otra situación, por la naturaleza misma de su contenido, ser empleados para fines contrarios.

El último avance que pretendemos destacar reside en la desacralización de las autoridades: para el apóstol éstas no están sino al servicio de Dios, son sus siervos (V.4). Es verdad que en el texto esta afirmación es usada para conferirles una mayor autoridad. Sin embargo es innegable que simultáneamente, ello implica una mayor carga de responsabilidad.

Hay al lado de estos y otros avances una serie innegable de **límites** en el texto. Veamos algunos de ellos a modo de conclusión.

1.— La alternativa categórica entre subordinación y oposición de resistencia a las autoridades en términos puestos por Pablo no es responsable más que para el interior de nuestro contexto. Para la mayoría de los cristianos del continente la acción más

responsable probablemente ahora representa aquella que contempla las dos alternativas simultáneamente, dentro de las condiciones que cada situación específica ofrece. Al contrario del V.2 resistencia hoy en día también no se refiere a la resistencia armada. La mayor parte de la resistencia a las autoridades inclusive es de hecho en forma no violenta a través de la desobediencia civil, presión de movimientos populares, asociaciones, sindicatos, etc.

2.– La ideologización del papel de las autoridades en los V.3-4 es funcional dentro de Rm. 13.1-7, tratando de no impedir la práctica requerida en el V.7; no son interpeladas las autoridades, sino, los cristianos. Así mismo él no deja de representar una cierta convivencia para con los gobernantes. "Quien calla, conciente" dice un dicho. ¿Sería justo encuadrar a Pablo en este dicho? Nos gustaría juzgar, en este caso. Más la apelación del V.7 aconsejando pagar indiscriminadamente impuestos y **tributos**, cuando sabidamente el tributo era cobrado sólo a pueblos militarmente subyugados y a ciudadanos no romanos, no deja de causar un cierto malestar.

3.– El pedido de subordinación a las autoridades es hecho en forma unilateral en el texto. No hay, en este caso, una deseada reciprocidad. Pablo interpela sólo a una de las partes. Nosotros ya vimos las razones de este hecho. Hoy es más que hora para interpelar con insistencia a la otra parte. Y de ella es el deber de subordinarse también delante del pueblo: a sus prioridades, necesidades y anhelos. Las autoridades no son únicamente siervos de Dios, como dice Rm. 13.4. Sino sobre todo y en primer lugar siervos y deudores del pueblo, al mando de quien y para quien gobiernan.
pueblo, traza el tono de toda la problemática actual del control de los poderes: ¿Qué mecanismos o instituciones necesitamos crear o salvaguardar para que los gobernantes permanezcan como servidores y no se conviertan en déspotas o tiranos?

4.– Una subordinación a las autoridades necesita hoy de un discernimiento crítico constante. Los cristianos precisan darse cuenta de que las autoridades son únicamente las cabezas de freno para los intereses muchas veces contrarios al bien del pueblo, como el de las grandes multinacionales. En la época de Pablo había mucho menos secreto sobre los intereses reales de los gobiernos. Hoy al contrario subordinarse a ciertas autoridades, puede representar, con poca información, el servir inconcientemente a intereses propagandísticos, científicos, económicos y financieros esencialmente ajenos y contrarios al "bien común", el cual les corresponde a las autoridades cuidar.

5.– Los cristianos no serán por principio, contrarios a las autoridades. También Jesús admitió a mayores y menores, aunque tenía claro que el criterio de legitimidad de la autoridad no es la fuerza de sus armas, sino el grado de servicio que presta. (Mc. 10. 41-45). La cuestión decisiva no es, pues, subordinarse o no subordinarse, sino, a cuáles poderes subordinarse. También la forma de ejercicio del poder no puede ser neutra para nosotros. Una democracia representativa que no deja espacio para la participación crítica del pueblo y de sus movimientos, acaba prestando un servicio mayor a los gobernantes electos, que a aquellos quienes los eligieron.

Uwe Wegner
Caixa Postal 14
93001 Sao Leopoldo/RS
Brasil

NOTAS

1. Cf. A.F. Anderson/Frei G. Gorgulho: La lectura sociológica de la Biblia. **Estudos Bíblicos 2**: Camino de Liberación. Petrópolis, Vozes, 1984, p. 6-10. Cf. en el mismo cuaderno también el artículo de C. Tosar: La lectura de la Biblia con el pueblo trabajador, p. 71-74.
2. La traducción es literal. El significado es para realizar el juicio de la ira, es decir, para castigar a los que practican el mal. Lo mismo corre para "ira" en v.5.
3. Cf. T. Pekáry: artículo vectigal. En: K. Ziegler et al i.ed. **Der kleine Pauly**. Lekikon der Antike. München. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, vol. 5, col. 1150.
4. Cf. El artículo sobre "vectigal" citado en la nota anterior M.C. Giordani: **História de Roma**. 9. ed. Petróplis, Vozes, 1987, p. 120-122; J. Bleicken: **Verfassung und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches**. 2a. ed. Paderborn, Ferdinand Schoeningh, p. 193-206.
5. Cf. T. Pekáry: artigo tributum. In: K. Ziegler et al, **op. cit**., col. 952-954.
6. Para la presentación de las fuentes antiguas nos basamos en las traducciones ofrecidas por J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher: Zur historischen. Situation und Intention vom Röm. 13,1-7. **ZThK** 73: 131-166, 1976 (p. 154ss); W. Stenger: **"Gebt dem Kaiser was des Kaisers it...!"**. Frankfurt am Main, 1988, p. 21. Fue consultada también la traducción en español de la obra de Filón de Alejandría: De specialibus legibus. Para la traducción de Tácito agradecemos la ayuda de Egbert Ossewaarde van Nie.
7. Cf. Lo mismo en el artículo anteriormente citado (nota 6), p. 140-145.

7a. Cf. M. Trimaille: Vivir como cristianos y como ciudadanos responsables. Romanos 13,1-7. in: VV.AA. **Libertaçao dos homens e salvaçao em Jesus Cristo**. Um estudo bíblico (IIa. parte). Sao Paulo, Paulinas, 1981, p. 74.

8. Cf. J.H. Yoder: **A política de Jesus**. Sao Leopoldo, Sinodal, 1988, p. 131-134.

9. Cf. J.H. Yoder, **op. cit.**, p. 133.
10. Cf. L. Berkhof: **Princípios de interpretaçao bíblica.** 2a. ed. Río de Janeiro, JUERP, 1981, p. 78-82.
11. Cf. Las buenas observaciones al respecto hechas por J. Comblin: **O espírito santo e sua missao.** Sao Paulo, 1984, p. 289-293.
12. Cf. para lo que sigue sobre "liturgoi" H. Schlier: **Der Römerbrief.** 3a. ed. Freiburg, Herder, 1987, p. 391s, 430s.
13. Cf. H. Schlier, **op. cit.**, p. 391 s.
14. O. V.1 usa el término "autoridade" (= **exousía**) una vez en plural y una en singular; los V.2-3 no se usan siempre en singular. Además de este término el texto se refiere ahora a "gobernantes" (= **árxontes**: V.3) y a "ministros" (= **leitourgoí**: V.6) para designar funciones políticas.
15. Cf. Bauer-Aland: **Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.** 6a. ed. Berlín, Walter de ruytex, 1988, col. 227 e 564.
16. Cf. J.H. Yoder, **op. cit.**, p. 112-126, 136-139.
17. Cf. J.H. Yoder, **op. cit.**, p. 123.
18. Cf. J.H. Yoder, **op. cit.**, p. 123.
19. Cf. A. Antoniazzi: La salida es precisar. El conflicto de los cristianos con la sociedad, segunda y primera epístola de Pedro. In: **Estudos Bíblicos** 15: Crisis y salidas. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 57-68 (65-66).
20. Cf. O. Michel: **Der Brief an die Römer.** 5a. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 398, nota 10; también H. Schlier, **op. cit.**, p. 387 en cuanto a la idea probable.
21. Cf. J.H. Yoder, **op. cit.**, p. 139.
22. Cf. J.H. Yoder, íbidem.
23. Cf. El examen crítico de las variadas hipótesis en Vilho Riekkinen. **Römer 13.** Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. Helsinki. Suomalainen Tiedeakatemia, 1980, p. 96 ss.
24. Cf. con relación a la **religión** y **superstición** en el imperio. M. Green: **Evangelizçao na igreja primitiva.** Sao Paulo, Vida Nova, 1989, 2a. ed., p. 36-45.
25. Cf. K. Wengst: **Pax Romana.** Anspruch und Wirklichkeit. München, Chr. Kaiser Verlag, 1986, p. 93-97; L.Z. Konzen: Autoridade político-religiosa e obediencia. In: **Palavra partilhada.** Año 7, N° 1, 1988, p. 28-36 (Sao Leopoldo). Algunos textos que dejan traslucir los conflictos de Pablo con las autoridades y las presiones subsiguientes de allí son: 2 Co. 1.8-10; 4.8-9; 6.5; 11.23 ss.; 15.32; 1 Ts 2.2; Fp. 1.13 ss., etc. Gl. 5.11 y 6.12 comprueban que la predicación de un crucificado era provocativa en la época, generando persecuciones.

LA IDOLATRIA DEL PODER

La Iglesia confesante en la situación de Apocalípsis 13

Dagoberto Ramírez F.

I. Introducción

Tal vez una de las cuestiones teológicas más recurrentes en latinoamérica en nuestro tiempo es la Iglesia. Pero la preocupación actual no se plantea tanto como lo fue en el pasado en términos de la naturaleza o la esencia de la Iglesia, es decir, qué es la Iglesia, su origen, sus fundamentos. La cuestión se plantea hoy en términos más pastorales. Hoy por hoy la gente quiere saber dónde está la Iglesia y cómo está la Iglesia. Las cuestiones de identidad se explican en la práctica. La Iglesia se define a sí misma en la medida que está inserta o no en la problemática del hombre y la sociedad. La Iglesia –la expresión visible del Espíritu de Jesucristo– explicita su identidad, su naturaleza, y esencia en la manera como enfrenta la problemática vigente en el continente que se percibe cada día más aguda y preocupante.

Muchas son las preguntas que se pueden derivar de esta temática central. Pero a partir de nuestra situación latinoamericana nos preocupa clarificar nuestra presencia como Iglesia de Jesucristo en la situación continental. ¿Cómo enfrenta la Iglesia "los poderes de este mundo"? Pero, aquí ya no estamos hablando de "los poderes" en abstracto, en sentido general, sino que nos referimos a los poderes que actualmente gobiernan la vida de nuestros pueblos. Nos referimos al poder político, al poder del Estado, al poder militar, al poder económico (grupos económicos, transnacionales, etc.) e incluso al poder religioso que juega un papel muy importante en la situación latinoamericana. Nuestra preocupación testimonial es, saber como se ubica la comunidad de los creyentes en Jesucristo, en esta contienda de poderes que se disputan el dominio de los pueblos y buscan someterlos al servicio de sus intereses.

Gran parte de los problemas que nosotros hoy tenemos guardan una sorprendente similitud con la situación de los cristianos en el siglo I. Tal es el caso, por ejemplo, de los cristianos que sufrieron en el siglo I, bajo el poder del imperio de los Romanos. Debieron enfrentar no pocas dificultades para sobrevivir, para confesar, practicar y proclamar su fe, especialmente porque su comprensión del hombre y de la sociedad no coincidía precisamente con la ideología del Imperio Romano. La predicación del evangelio debió

resultar necesariamente "subversiva" en ese contexto. Por esta razón es que la comunidad cristiana primitiva se vio enfrentada permanentemente no sólo al poder religioso del judaísmo, sino sobre todo debió sufrir la persecución del poder político-económico y militar del Imperio Romano.

Gran parte de la literatura contenida en el Nuevo Testamento refleja estas situaciones de conflicto y si bien es cierto hubo épocas y situaciones en que la persecución no fue tan evidente, la condición de marginalidad social, la negación de sus derechos fundamentales y la exclusión de toda situación que significara toma de decisiones, fue muy marcada. La literatura apocalíptica, y en particular el libro de Apocalipsis, constituye una forma de testimonio en la lucha de la Iglesia con los poderes de este mundo.

II. LA LITERATURA APOCALIPTICA:

En general la literatura apocalíptica transmite un mensaje de fe y esperanza para los cristianos y sus comunidades, perseguidos por el poder Imperial. Hay abundante bibliografía que nos ilustra sobre los orígenes de esta literatura, y el trasfondo histórico que les dio nacimiento.[1] La literatura apocalíptica –como su mismo nombre lo indica Apocalipsis (= Revelación)– se presenta como un mensaje revelado a los hombres en un estilo literario muy particular. Se expresa por medio de imágenes y símbolos, ya sea **colores** (blanco, negro, rojo, etc.), **números** (tres, siete, doce, cuarenta mil, ciento cuarenta y cuatro mil, etc.), con figuras de animales (bestias, dragones, leones, osos, corderos, etc.). Se trata de todo un lenguaje simbólico que representa por medio de escenas acontecidas en el cielo o en la tierra, o en ambos espacios a la vez en forma paralela, situaciones históricas determinadas y que sólo es posible entenderlas –o descubrirlas– por aquellos que han vivido estas situaciones o han estado muy cerca de ellas.

¿Por qué este lenguaje secreto, críptico, para qué? La respuesta parece obvia. La situación en que se encuentran el o los redactores del texto, no les permite denunciar directa y abiertamente las condiciones históricas en que se encuentran. Por lo tanto, es necesario recurrir a un lenguaje que comunique el mensaje sólo a aquellos que están comprometidos con la situación. En este sentido la literatura apocalíptica no es una literatura "abierta" a todo lector. Por el contexto en que viven redactores y lectores, podemos decir que es un texto para "iniciados". Sólo aquellos que conocen la "clave" pueden descodificar el texto y acceder a su mensaje.

Por esta razón es que a veces resulta tan difícil para algunos leer y entender lo que dicen algunos textos apocalípticos en la Biblia. Para ello es necesario conocer dos cosas. Primero, debemos investigar el trasfondo histórico de los textos. Cada texto nació en una situación histórica determinada y a menos que tengamos antecedentes de esa situación, no podremos situar el texto en la realidad del mundo del hombre y la sociedad. El mensaje de la literatura apocalíptica no es un mensaje desde "el más allá", es un mensaje que viene desde situaciones muy concretas que vivieron las comunidades creyentes y que en medio de sus crisis, percibieron la presencia de Dios hablándoles, ayudándoles, alertándoles. El mensaje apocalíptico es un mensaje acontecido (revelado) en esas situaciones históricas y a no mediar cierta claridad sobre los datos históricos de lo ocurrido, el texto permanecerá mudo para los lectores o cuando menos, quedará como literatura fantasiosa. En segundo lugar, además del trasfondo histórico, debemos hacer referencia al aspecto literario del texto. Será necesario conocer la clave del estilo literario particular en el cual se transmite el mensaje. Todo el estilo literario apocalíptico es simbólico, metafórico; detrás de las imágenes (animales, números, etc.) hay personajes históricos, descripción de situaciones, etc. y esto ha de ser descodificado para hacer emerger la realidad de las situaciones y el mensaje que el texto encierra como respuesta a esas situaciones.

Tal es el caso en otros textos en el N.T. Tenemos por ejemplo, textos como Marcos 13, Mateo 25.31-46, I Cor. 15, II Tes. 2, etc. Tomando en consideración estos presupuestos nos aproximamos al libro de Apocalipsis y específicamente al capítulo 13, para estudiar el tema del poder idolátrico y el testimonio de la comunidad cristiana en situación de persecución.

III. APOCALIPSIS

El libro de Apocalipsis pertenece al **género literario** de la literatura apocalíptica de acuerdo a lo que hemos explicado anteriormente.

El trasfondo histórico del texto se remonta a la época de fines de siglo I, d. C. específicamente durante el reinado del Emperador Domiciano que gobernó entre el 81 y el 96 d. C. Domiciano se caracterizó por poner un fuerte énfasis en el culto al Emperador, tal es así que Suetonio dice que este Emperador llegó a exigir de todos los hombres tributo de honores divinos y que se le venerara como "dominus et deus noster".[2]

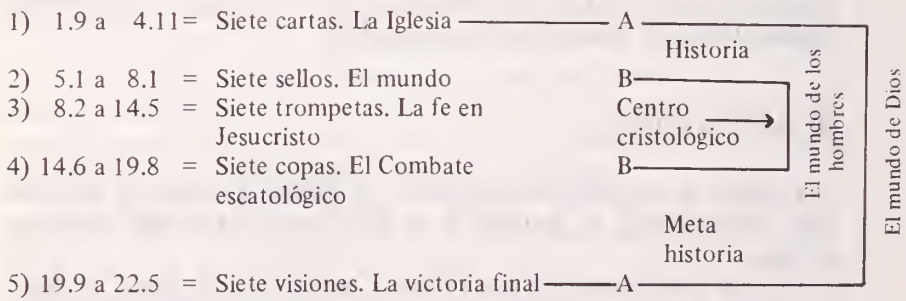
En aquella época se desató una cruel persecución en contra de los cristianos. La causa de esta persecución no era otra que la

política imperial de ejercer dominio absoluto sobre sus colonias usando para ello la ideología religiosa del culto al Emperador. En este sentido el movimiento cristiano representaba un peligro a esa política por cuanto proclamaba la soberanía de Jesús como Kyrios (señor), sobre la vida de los creyentes. Esta fidelidad a Jesucristo fue interpretada por Roma como el fermento de una naciente revolución nacionalista de las colonias en contra del Imperio que debía ser sofocada.

Sobre este trasfondo histórico político debe interpretarse el texto de Apocalipsis.

La actual estructura del libro de Apocalipsis obedece con toda probabilidad a un proceso de redacción que ocupa varias etapas. La mayoría de los exégetas está de acuerdo en reconocer que ha habido una serie de redacciones parciales que luego fueron recopiladas en un solo volumen. Esto hace que sea muy difícil proponer una estructura lógica bajo cierto tema central en toda la obra.

Muchos intentos se han hecho siguiendo criterios diferentes. El texto tiene, no obstante estos problemas de crítica textual, un hilo conductor: Se trata de comunicar un mensaje de aliento y esperanza a los cristianos en medio de la persecución. Es decir, debemos leer el texto desde una perspectiva de fe y optimismo. Desde el comienzo al final, el texto es un llamado a la perseverancia a los "bienaventurados" (makarioi) que "leen y escuchan las palabras de esta profecía" (1.3 comparar con 22.7). Según la propuesta de Charlier[3] el texto se puede dividir en 5 bloques, cada uno de los cuales consta de un septenario.



Las primeras dos secciones (A - B) tratan del mundo en su devenir histórico. El mensaje de Dios revelado a la Iglesia (1) y luego esta revelación se manifiesta en el mundo hostil a Dios (2).

Las secciones cuarta y quinta tratan de la meta historia, es decir, lo que está más allá de la historia. El anuncio del Juicio y la confrontación final entre Dios y las fuerzas del mal (4). Por último la Victoria final de Dios y la reunión de los fieles alrededor de su Señor (5).

Hemos dejado la 3a. Sección para el final que en nuestra lectura constituye el Centro cristológico (8.2 a 14.5). Esta parte forma el núcleo de sentido cristológico a partir del cual se puede leer e interpretar la historia (1 y 2) y la meta historia (4 y 5). La Fe en Cristo permite al creyente y a la Iglesia colocarse en posición de comprender su situación pasada (sus orígenes); su presente (los desafíos del momento) para poder proyectarse en fe y esperanza hacia el futuro.[4]

La Sección 8.2 a 14.5

Se tocan varios temas a partir de tres elementos básicos: la revelación de Dios en su Mesías Jesucristo, el testimonio de sus fieles, y la actitud del mundo frente a este acontecimiento epifánico. Los Santos fieles (Tón ágion) elevan sus oraciones a Dios (8.1-5). Luego siete ángeles revelan su mensaje a la tierra (8.6-11.19) el mundo real de los hombres con la consiguiente convulsión. Se produce una situación de confrontación en medio de la cual se revela la resistencia del remanente fiel que se organiza para constituir el nuevo pueblo de Dios (12). Este remanente fiel es perseguido por el Estado totalitario y despótico (13), pero finalmente, después de la cruenta persecución, el Cordero logra reunir a los fieles que perseveran hasta el fin para constituir la Iglesia triunfante (14. 1-5).

IV. LA PERSECUCION A LOS FIELES: (Capítulo 13)

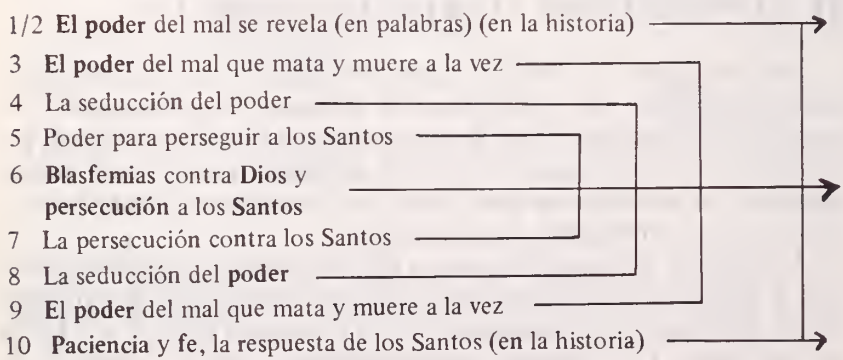
Por constituir un tema de gran relevancia a nuestra situación latinoamericana nos abocaremos a trabajar para desentrañar el sentido del capítulo 13. Se trata de la suerte que corren las comunidades que buscan ser fieles a su Señor, para lo cual deben afrontar la persecución por parte de los poderes temporales a cuyos fines y propósitos no se someten.

El capítulo 13 tiene dos partes bien definidas. La primera parte (vs. 1-10) es un juicio al poder político que ejerce toda la violencia de su poder sobre el remanente fiel. La segunda parte (vs. 11-17) es un juicio a la religión institucionalizada que se somete y se convierte en soporte ideológico del poder político.

El poder Político: (vs. 1-10) La primera Bestia.

"Me paré sobre la arena del mar, y vi subir del mar una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos; y en sus cuernos diez diademas; y sobre sus cabezas, un nombre blasfemo. Y la bestia que vi era semejante a un leopardo, y sus pies como de oso, y su boca como boca de león. Y el dragón le dio su poder y su trono, y grande autoridad. Vi una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada; y se maravilló toda la tierra en pos de la bestia, y adoraron al dragón que había dado autoridad a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bestia, y quién podrá luchar contra ella? También se le dio boca que hablaba grandes cosas y blasfemias; y se le dio autoridad para actuar cuarenta y dos meses. Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo, y de los que moran en el cielo. Y se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos. También se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación. Y la adoraron todos los moradores de la tierra cuyos nombres no estaban escritos en el libro de la vida del Cordero que fue inmolado desde el principio del mundo. Si alguno tiene oído, oiga. Si alguno lleva en cautividad, va en cautividad; si alguno mata a espada, a espada debe ser muerto. Aquí está la paciencia y la fe de los santos".

La bestia que surge del mar, se refiere sin duda al poder político que dominaba en aquel momento (Domiciano). Es la época del dominio del Imperio Romano (63 a. C. al 135 d. C.). Antes hubo otros similares: Babilonios, Medos, Persas y Griegos. Para leer esta sección podemos orientarnos por el siguiente esquema que en su estructura de relaciones, nos permite desvelar su sentido.



El tema central (v. 6) es la actitud blasfema del poder que otorga títulos de divinidad al Emperador y desencadena la persecución a los Santos. A partir de este centro se puede leer toda la perícopa hacia los extremos.

Los vs. 5 y 7 se relacionan por medio de la palabra poder. "Le fue dado poder (Exousía) para perseguir a los santos.

Los vs. 4 y 8 se corresponden también el poder dominante busca seducir a la gente y atraerlos a su gobierno.

Los vs. 3 y 9 también se relacionan. El poder, palabra predominante en la perícopa, aparece 6 veces en dos formas (Exousía y dunamis) y tiene la función de generar la muerte (Tanatos) Engendra muerte para otros pero a la vez acarrea destrucción y muerte para sí mismo.

Finalmente los extremos se corresponden por antítesis. Los vs. 1/2 se refieren por metáfora a un acontecimiento histórico concreto. El poder ha venido desde el otro lado del mar para perseguir y destruir a los santos. Efectivamente así había sucedido por largos años en la historia del pueblo de Dios.

En el otro extremo, la respuesta de la comunidad fiel, está al final en el vs. 10 perseverancia (Upamoné) y fe (Pistis).

¿A qué se refiere todo este discurso?

El redactor de Apocalipsis nos presenta aquí en lenguaje metafórico su interpretación de cómo y porqué se originó la persecución a los cristianos a fines del S. I. Del mismo modo nos dice cuál es la respuesta de los fieles a esa persecución.

La visión de la bestia que surge del mar (1-2) es tomada de Daniel 7.2-8. Concretamente, podemos decir que la primera bestia de Apocalipsis 13 es igual a la cuarta bestia de Daniel 7. En Daniel la bestia es el poder absoluto y despótico del Imperio Griego en S. II A.C., bajo Antioco Epífanes IV que también desencadenó una feroz persecución contra los judíos. Ahora en Apocalípsis 13 la bestia es el Imperio Romano, bajo el ejercicio del poder despótico de Domiciano (90 d. C.) que asume una actitud similar a la de su antepasado. En Daniel los perseguidos son judíos, y esta vez la persecución es contra los cristianos. Algunos llegaron a creer –por vía de comparación histórica– que la violencia de Domiciano sólo se comparaba a la ejercida por Nerón en su tiempo (60 d. C.). Por

eso es que se hizo popular el mito según el cual Nerón no fue muerto, sino solamente herido de muerte; pero que desde el exilio vendría nuevamente con sus ejércitos para recuperar el poder.

Así es como algunos llegaron a creer que Domiciano, no era otro que "Nero redivivus".

Este poder Imperial, para sostenerse, necesitaba alimentarse con más poder, y conseguir la adhesión incondicional de la gente. Es así como apela al recurso religioso de la divinización del imperio. El Imperio es divino, proviene de la voluntad de los dioses para regir a los pueblos y el Emperador es su representante terrenal. Esta afirmación conduce a la idolatría (4,8). A la gente común no le queda más remedio que someterse y adorar al Poder Imperial, rendirle culto, o morir acusado de ser "ateos", religiosamente hablando, "subversivos" en sentido político por oponerse al régimen imperial, o ambas cosas a la vez.

Algunos autores explican religiosamente el fenómeno de la idolatría.[5] En una época en que hay un gran vacío religioso, la gente se pone escéptica frente a la efectividad histórica de los dioses y busca "dioses vivos". Desde Octaviano en adelante los Emperadores recibieron títulos de deidad y se hacían llamar por ejemplo, Augustus = Divino. De este modo la gente creía hallar en el Culto al Emperador, la respuesta a esta inquietud.

Para el redactor de Apocalipsis esta idolatría no es otra cosa que blasfemia. Blasfemia es pretender que el Emperador (divinizado) pueda reemplazar a Dios (vs. 1,5,6). El blasfemo jura lealtad al Emperador, y al hacerlo emite "palabras profanas", impías, y maldiciones todo lo cual es negación del Dios verdadero. Pero esta afrenta no durará para siempre, hay un tiempo limitado y simbólico señalado en el texto, "cuarenta y dos meses" (v. 5), es decir, tres años y medio que es el tiempo que duró el reinado de Antioco Epífanes IV en el texto de Daniel 7.25 y aquí en el texto de Apocalipsis es el tiempo simbólico que dura la persecución.

¿Cuál es entonces la actitud de los fieles frente a esta situación? La respuesta en el texto no es la resistencia inmediata y violenta por vía de las armas, sino la perseverancia y la fe. Ambas virtudes juntas. No se trata sólo de creer en Dios (fe), en cuanto adhesión a Dios, sino también es permanecer en la fe, porque la justicia de Dios vencerá finalmente y el tirano caerá. De cualquier modo el destino de muerte se cierne sobre la vida de los creyentes (v. 10). La fidelidad al Señor habría de conducirles a la cárcel, a la espada, a la muerte y frente a esas situaciones límites la única arma es la paciencia y la fe de los santos. (V. 10).

El poder religioso (vs. 11-17) La Segunda Bestia

"Después vi otra bestia que subía de la tierra; y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como dragón.

Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que la tierra y los moradores de ella adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada.

También hace grandes señales, de tal manera que aún hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres.

Y engaña a los moradores de la tierra con las señales que se le ha permitido hacer en presencia de la bestia, mandando a los moradores de la tierra que le hagan imagen a la bestia que tiene la herida de espada y vivió.

Y se le permitió infundir aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen hablase e hiciese matar a todo el que no la adorase.

Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiese una marca en la mano derecha, o en la frente; y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre".

El segundo símbolo es una segunda bestia, pero mientras aquella venía desde el mar (v. 1), ésta surge desde la tierra. Si seguimos la línea de interpretación usada en la perícopa anterior diremos que mientras la primera bestia era el símbolo del poder romano (político-militar) que llegó hasta las costas de Palestina desde ultramar, esta segunda bestia es el símbolo de un fenómeno surgido en la misma tierra de Palestina. Se refiere entonces a un problema local, que a su vez amenaza la seguridad de los fieles.

¿A quién representa esta bestia local y qué hace? La estructura sencilla del texto nos lo dice y el discurso lo señala de esta manera.

I) Es un poder que irrumpe, es la experiencia misma del pueblo judío en tierra de Palestina. Tiene apariencia de un cordero, pero su lenguaje es el de un dragón, es decir, una bestia. (v. 11) ¿Qué poder puede ser éste tan contradictorio?

(v. 12) **Es un poder subsidiario,** es decir, tiene y ejerce un poder (Exousía) que le ha sido entregado por la bestia primera. No tiene poder en sí, de por sí, sino en cuanto lo recibe de la bestia primera que es el poder político-militar romano. Ejerce su poder en servicio de ese poder haciendo que todos los hombres se inclinen y adoren a la primera bestia.

(v. 13) En segundo lugar se nos dice que esta segunda bestia "hace grandes señales". Si nos referimos a lo que dice en 19.20— vemos que allí la bestia en cuestión es identificada como un falso profeta. Se trata entonces de señales (milagros?) de tipo religioso.

(v. 14) **Más concretamente el objetivo de estas señales es seducir, engañar (Planá) a los moradores de la tierra.** Es un falso poder

(profético!) que engaña a las gentes y les induce con sus prácticas a que se hagan y adoren una "imagen de la bestia" (Eikóna Tó Zerío) aquella que en un momento de la historia estuvo muerta pero que ahora aparece revivida.

v. 15 La función de esta segunda bestia es estar al servicio de la primera. Se ha dicho así en v. 13 y 14. Ahora ese servicio continúa de otra manera. Se dice que la nueva señal es infundirle espíritu (Pneúma) a la imagen a fin de que ésta pueda hablar y hacer de este modo que el engaño sea más real. Este poder pseudo-profético pretende engañar a la gente no sólo con señales concretas, sino además con palabras, ideas y conceptos. La veneración que la gente haga del poder político debe ser completa o de lo contrario serán ejecutados (apoktanzósiv). Se debe cautivar incluso las mentes de la gente.

En resumen este poder está en función de aquel primer poder que es el que verdaderamente cuenta. Este poder "profético" constituye una especie de sostén ideológico-religioso del régimen político-militar. Su persecución no se limita solamente a las acciones sino, también, a las ideas que están detrás de las acciones.

(v. 16) El v. 16 cierra el círculo de las ideas en cuanto a los propósitos reales del poder político-militar y el para qué necesita la participación de estos "falsos profetas". Su propósito es reunir a toda la gente, de toda edad, y clase social, para que se inclinen ante la bestia mayor. Se trata de una reunión para controlarles y para ello se les hace una marca (Záragna) una señal que les identifique y facilite el control de todas sus actividades. Es un poder absoluto, despótico que no quiere que nada se escape a su control. Toda persona debe sometérsele y rendirle tributo de adoración.

¿Qué puede ser esto en la situación histórica concreta del pueblo creyente cristiano del primer siglo bajo la dominación del Imperio Romano? ¿Y concretamente bajo la persecución del Emperador Domiciano? La historia nos ayuda a interpretar este texto.

El Imperio Romano utilizó la práctica del "culto Imperial" como una, entre otras maneras, de mantener a todos los pueblos colonizados bajo el control de su poder absoluto. Por lo tanto, esta segunda bestia, identificada como el "falso profeta" en 19.20 no es otra cosa que un símbolo para representar a la estructura religioso-sacerdotal bajo cuya responsabilidad estaba la administración del Culto al Imperio, personificado en la persona del Emperador.

Las prácticas de este sacerdocio son claras: fomentar la religiosidad de la gente con señales, milagros e imágenes. Pero no sólo esto, sino que lo más grave de todo fue la cooperación que esta forma de religión prestaba a los servicios especiales (aparato mili-

tar represivo) para denunciar, descubrir y exterminar a todos aquellos que no adoraran la imagen de la Bestia, es decir, a todos aquellos que no se sometieran al poder tiránico del Emperador.

A esto debe sumarse el boicot económico. Todos aquellos que no declararan su adhesión irrestricta al Régimen Romano estaban imposibilitados de comprar o vender, es decir, no podían participar libremente de la actividad comercial dentro de las fronteras del Imperio. La estructura de la sociedad requiere del sostén religioso para mantener el esquema económico sobre el cual se edifica el Imperio.

¿Quién es la Bestia primera?
¿Quién es la Bestia segunda? (v. 18)

Evitemos el error –como se ha hecho muchas veces– de caer en la trampa de tratar de descifrar el v. 18 y hacer descansar todo el sentido del cap. 13 en esta intepretación. La exégesis realizada sobre este verso ofrece infinitas posibilidades para identificar la gran bestia primera. Creemos que lo verdaderamente importante está en el sentido total del texto mismo y el trasfondo histórico sobre el cual descansa.

La clave numérica que se nos da permite muchas interpretaciones. Para Ireneo era el Emperador Tito (70 d. C.), para otros fue "Nerón redivivus", es decir, Domiciano (96 d. C.). No vale la pena mencionar las innumerables lecturas que se han hecho, por lo menos en este siglo, porque se ha prestado muchas veces a especulaciones. En todo caso la clave del texto es para los lectores primeros, nosotros debemos buscar otra clave para nuestro tiempo.

No obstante, creemos que, en cualquier caso, en el siglo I, en el siglo XX o cuando sea, el texto tiene como centro de interés, un acontecimiento que es la suerte de los cristianos, fieles mártires y la práctica de éstos en una situación de persecución. Esta situación de persecución se ha dado muchas veces en la historia y se seguirá dando pero mientras exista un remanente fiel, conviene que orientemos nuestra reflexión en esa dirección.

V. HERMENEUTICA. La Comunidad Confesante

¿Qué nos dice este texto? De acuerdo a nuestras preocupaciones o temas de actualidad que planteábamos en la primera parte de este trabajo, queremos saber de qué manera el texto de Apocalipsis y en este caso el cap. 13 nos pueden ayudar a discernir nuestra práctica cristiana comprometida.

Lo primero que conviene dejar en claro es que debemos cuidarnos de deducir de Apocalipsis 13 una "doctrina cristiana sobre el Estado". La situación reflejada en este texto es una de las tantas que debió enfrentar la comunidad cristiana, y el mensaje del texto refleja **la respuesta a esa situación específica** y nada más. Algunos exégetas han pretendido, en base a exégesis de Romanos 13.1-7 por ejemplo, decir que el cristiano debe someterse a las autoridades,[6] o bien, deducir la neutralidad de la Iglesia en asuntos políticos en base a una exégesis distorsionada y poco fundamentada en la historia del texto de Marcos 12.13-17 y paralelos. Cada texto refleja situaciones distintas y por lo tanto, la respuesta es diferente. Desde luego que se pueden deducir algunas semejanzas, y coincidencias, pero éstas no deben forzarse para conseguir una respuesta única, total y eterna.

El cap. 13 de Apocalipsis refleja una situación de persecución a la comunidad cristiana y la respuesta de fe a esa situación. Por lo tanto su lectura e interpretación adecuada sólo puede hacerse en confrontación con una situación semejante para que tenga sentido.

¿Existe, en latinoamérica, una situación de persecución a la comunidad cristiana a causa de su fidelidad a Jesucristo? Si es así entonces es posible leer Apocalipsis 13 y obtener de este texto alguna luz que ilumine nuestra situación.

Formas de perseguir a la Iglesia hay muchas. La historia nos lo dice y nosotros –desgraciadamente– descubrimos cada día como se articulan nuevas maneras de combatir la fe de la comunidad que no se conforma a los esquemas ideológico-políticos o que no se somete a los sistemas económicos que propugnan los poderes dominantes.

El texto de Apocalipsis 13 constituye una denuncia contra la existencia de poderes totalitarios y es una protesta a no dejarse someter o subyugar por estos poderes. No son pocos los pueblos del mundo pobre y colonizado de este siglo que ven acercarse desde el mar, la bestia del poder económico que viene no sólo a apropiarse de las riquezas del territorio sino a esclavizar a los trabajadores de su pueblo y someter a la miseria a sus habitantes. Por ejemplo, María O. Monckeberg destaca como los grupos financieros extranjeros han llegado hasta Chile para apropiarse –con la colaboración de algunos financistas nacionales– del patrimonio de todos los chilenos.[7] Esta situación viene ocurriendo ya por siglos en nuestra América y en todos sus países. Una dimensión importante –y aún vital– de la tarea evangelizadora de la Iglesia de Jesucristo, es la de denunciar este tipo de situaciones. No es posible hablar de la "vida abundante" que el evangelio tiene para todos los hombres (latinoamericanos en este caso) si no se levanta

la voz profética de la comunidad cristiana para denunciar y protestar por este tipo de abusos.

Otra reflexión que nos inspira el texto es con relación a la naturaleza del poder y su ejercicio.

o La descripción por medio de símbolos, que hace del poder el texto de Apocalipsis 13. vs. 1-2, por ejemplo, no deja de ser significativa. Cuerno y cabezas son símbolos de poder y autoridad. El leopardo, el oso, el león y finalmente el dragón, son símbolos de sucesivos imperios que subyugaron al pueblo de Dios, a saber, Asirios, Babilonios, Persas, Medos y Romanos. Es decir, es una larga historia de esclavitud y sometimiento a sucesivos poderes imperiales, y a juzgar por la manera como se presenta el símbolo de la Cuarta Bestia (el dragón = Imperio Romano) parece que esta sola, resume en sí, mucho más poder que las anteriores. El poder sólo se alimenta de más poder, y en cuanto más poder alcanza, más despótica es su actuación porque se sustenta en la sumisión total, absoluta e incondicional de sus súbditos.

Demás está decir que esta manera de concebir el poder y la autoridad no se condice con el evangelio. Por el contrario éste dice otra cosa:

> *"Jesús, llamándoles les dice: Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grnndes ejercen sobre ellas potestad.*
>
> *Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos. Porque el hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos". (Marcos 10.42-45).*

El poder absoluto es entonces anti-evangélico, porque el único poder pertenece a Dios. El poder de Dios se expresa en la capacidad de engendrar vida, vida eterna y combatir la muerte. (Juan 10.10, 11). Por el contrario, el poder absoluto en manos del hombre conduce a la muerte; el uso abusivo del poder genera violencia y la violencia conduce a la muerte no a la vida.

La violencia ejercida como manera de mantener el poder o ampliarlo genera muerte en todas direcciones. Es decir, no sólo muere la víctima agredida sino que también muere el agresor y la comunidad humana termina por autoeliminarse paulatinamente. Los vs. 3,12a y 14, se refieren a la muerte del emperador, el v. 8 (cordero degollado) se refiere a la muerte del Mesías; los vs. 10 y 15 se refieren a la muerte de los santos mártires. Esto nos debe hacer reflexionar sobre los peligros que encierra conceder o tolerar la existencia del poder absoluto en manos de pocas personas, y lo

que es peor permanecer impasibles o sometidos a situaciones en las cuales el poder está oculto en estructuras que hace muy difícil identificar sus orígenes, calificar sus acciones y controlar sus efectos.

Claramente se ve este peligro en el N.T. cuando se dice que "nuestra lucha no es contra carne y sangre sino contra los principados, contra las potestades (Exousía), contra los dominadores de este mundo tenebroso". (Ef. 6,12).

El poder despótico genera muerte, violencia y también miedo o temor. El texto de Apocalipsis 13 se refiere varias veces al poder seductor que ejerce el poder absoluto sobre las gentes "...entonces la tierra entera siguió maravillada (Ezaumásase, asombrada)– a la bestia", (v. 3b); "se postraron (Prosekúnesan), se arrodillaron (5 veces en el texto 4,8,12 y 15) ante el Dragón y ante la Bestia" (v. 4), (v. 8) "Se inclinarán delante de ella todos...", etc. Es decir, todas las gentes han caído bajo el poder seductor del Imperio, pero a causa del miedo que se produce en ellos ante el peligro de perder la vida. No se trata entonces de una adoración que emana de la gratitud sino del miedo a la muerte. No rendir culto al Emperador era caer bajo la sospecha de ser enemigo del Imperio y esto era no sólo una falta de tipo religioso (a-teo) sino lo que es peor de tipo político (subversivo). El texto de Apocalipsis 13 nos enseña entonces que todo poder absoluto y despótico en manos de los hombres genera muerte, violencia y temor. La historia de muchos pueblos oprimidos pueden testificar de esta experiencia. El pueblo latinoamericano especialmente en los últimos veinte años, puede testificar de lo que significa una situación semejante. Es innumerable la cantidad de literatura, revistas y artículos que hablan de los testimonios de personas, familias y grupos humanos y de las consecuencias de tipo físico y psicológico que han quedado en ellos, a causa del uso abusivo y arbitrario del poder.[8]

La segunda parte del cap. 13 de Apocalipsis nos remite a una reflexión respecto al peligro que representa el uso de la religión como sustento ideológico de regímenes autoritarios. No deja de ser significativa la declaración de un intelectual español que se define políticamente a sí mismo como hombre de la derecha moderada. Dice Ricardo de la Cierva:

> *"La derecha española tradicionalmente se ha estado apoyando en ideas que no le son propias: las del ejército y las de la Iglesia".*[9]

Comentaristas bíblicos como (Cerfaux y Cambier) respecto a este pasaje (vs. 11-18), sostienen que esta religiosidad no es otra cosa que el paganismo, representado en aquella época, por las

corrientes religiosas populares como la magia, la astrología, los cultos místicos y la devoción a los Emperadores. Dice Cerfaux "El Culto Imperial es la explotación por Satanás del sentimiento religioso", y que trasladada esta experiencia a la historia se convierte en "místicas contemporáneas del Estado totalitario".[10]

Con todo lo cierto y valioso que pueden resultar estos alcances nos parece que se soslaya el lugar y el papel que le cabe a la Iglesia. No se consigue extraer todo el sentido que el texto tiene para el testimonio de la Iglesia frente al problema de la presencia de regímenes políticos totalitarios en la historia moderna y/o contemporánea. Con respecto a nuestra experiencia latinoamericana sólo quisiéramos señalar tres elementos que nos parecen sumamente importantes, sin entrar en análisis exhaustivos. Estos elementos son la Iglesia-Institución como estructura de poder político en la sociedad, en segundo lugar el tema de la religiosidad popular y finalmente, y no por eso menos importante, el surgimiento de las sectas modernas.

En la situación histórica que subyace el texto de Apocalipsis 13, el cristianismo no era sino una comunidad de seguidores de Jesucristo, pequeña, diseminada geográficamente y perseguida, es decir lo que el texto llama "los santos" (7, 10). Pero con el transcurrir del tiempo esa pequeña comunidad nacida al interior del Judaísmo, se transformó en lo que hoy llamamos "Iglesia Cristiana". Paulatinamente a medida que crecía y se expandía por el mundo se insertó en las estructuras de la sociedad y pasó a jugar un rol muy importante en la dinámica de la sociedad y en las confrontaciones político y sociales a causa de intereses hegemónicos.

La sociología, se ha encargado de estudiar y demostrar que no sólo la Iglesia, sino cualquier movimiento, mientras constituye una minoría social asume características de estilo de vida que la hacen vivir apegada con mucha fidelidad a sus principios, se distancia del grueso de la sociedad, y es contestataria frente a los valores sociales imperantes.

Tal ha sido la experiencia primera de la iglesia cristiana. Pero luego cuando aquel movimiento crece, se transforma en una fuerza social importante que entra, –quiera o no–, en el juego de las luchas políticas de este mundo, relee cada vez sus principios, tiende a adecuarse a la sociedad y sus valores éticos ya no son mantenidos con la misma firmeza que al comienzo. Esto ocurre a causa de la dinámica de los procesos sociales que le obligan a reubicarse en la sociedad, mantener un espacio o ganarlo, a fin de persistir significativamente.

A lo que queremos llegar es que la situación de la Iglesia –mirada como un todo– no es hoy exactamente la de una minoría

perseguida por los poderes políticos de este mundo. Más bien la tendencia es a dialogar con los poderes políticos. Por lo tanto, si algún conflicto con la Iglesia existe y se agudiza, se traduce más bien en una persecución a los grupos minoritarios, marginales, comunidades proféticas al interior de la Iglesia. Tal pareciera ser la experiencia de la Iglesia latinoamericana y la literatura al respecto es muy abundante.

Entonces si el texto de Apocalipsis 13 habla de la "persecución a los santos" cabe la pregunta ¿Quiénes son hoy esos "Santos perseguidos" en Latinoamérica? ¿Quiénes son los perseguidores? y ¿Quién representa el "Culto Imperial" que coludido con el poder político persigue a los santos? Desde luego no conviene sacar conclusiones apresuradas. No obstante, se puede percibir, frente a los acontecimientos en nuestro continente, que los modelos económicos impuestos desde el norte sobre los países latioamericanos han generado formas de gobierno que someten a los pueblos por la fuerza y generan persecución. En esta persecución hay mártires o perseguidos de esta fracción de la Iglesia cristiana confesante y profética. Se llaman Oscar Romero en El Salvador; Angelelli en la Argentina; Jarland, Dubois u otros en Chile, etc. Sin duda, el texto de Apocalipsis 13 es un llamado a "la paciencia y la Fe de los Santos" (v. 10) de los mencionados y de todos aquellos que hoy siguen luchando contra esta "gran Bestia surgida desde el mar".

La religiosidad popular es uno de los temas importantes en la discusión moderna sobre eclesiología. Solamente en lo inmediato de nuestra experiencia latinoamericana se pueden mencionar importantes estudios y declaraciones de las Iglesias.[11] Sin embargo, a la luz de Apocalipsis 13, lo que surge como preocupación y que es parte en los estudios en cuestión,es saber cuando se trata realmente de expresiones populares de la religiosidad cristiana, es decir, asentada sobre fundamentos teológicos y específicamente cristológicos, y cuando es paganismo. El problema es cómo discernir los elementos esencialmente cristianos de aquellas concepciones y/o prácticas provenientes de otras religiones indoamericanas por ejemplo. Hasta no hace mucho se solucionaban muy rápidamente estos asuntos, calificando de paganismo o idolatría toda práctica sospechosa que no se fundara en la ortodoxia. No parece tan fácil el asunto, pues a la luz de la antropología, sociología, psicología social y otras ciencias modernas, la teología no puede descalificar las prácticas religiosas en el mundo popular a riesgo de caer en simplificaciones. No obstante, el otro aspecto que preocupa es la manipulación que puede hacerse, y de hecho se hace, de la religiosidad popular. Hay experiencias claras de como las

expresiones populares de la religiosidad cristiana son cooptadas por las clases dirigentes y utilizadas con fines ideológicos. Nos parece que la denuncia de Apocalipsis 13, especialmente en los vs. 11-17 nos alerta frente a estos peligros. Nuestra tarea teológica y pastoral es entonces como hacer para que la religiosidad popular descanse en una teología consistente y no quede a merced del poder político transformándose en instrumento ideológico en manos del poder dominante.[12]

Muy cerca de la problemática de la religiosidad popular, en algún sentido parte de ella, es la cuestión de las sectas. La presencia de estos grupos o movimientos ha coincidido extrañamente con el advenimiento de situaciones pre-revolucionarias en el continente, especialmente a partir de la década del 60. No es que antes no existiesen, pero si han experimentado un proceso de expansión y crecimiento realmente alarmante. El documento de Cuenca (cf. nota 11) es una expresión de preocupación en la Iglesia Católica y algunos sectores protestantes.

Además, hay estudios muy importantes que ponen al descubierto las reales intenciones de estos movimientos Cf. por ej. Lagos Sch. Humberto "Sectas religiosas en Chile: ¿Opresión o liberación?" Ed. Presor. C.T.E. Santiago. Chile 1985.

El fenómeno de la penetración ideológica por vía de la religión se puede percibir también en la llamada "Iglesia Electrónica". Se puede consultar el estudio de Hugo Assmann "La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina". San José DEI 1987. Además el documento "La Iglesia Electrónica" en ENLACE Nº 1., marzo-abril 1987. Quito. Y el breve artículo en la Revista Pastoral Popular "Iglesia Electrónica" Abril-Junio 1982/2,55.

VI. CONCLUSIONES:

No es posible concluir este trabajo. Tampoco es nuestra intención. Más bien hemos hecho una lectura crítica del cap. 13 de Apocalipsis y hemos levantado algunas cuestiones que surgen de esta lectura. Pero nuestra lectura ha sido a partir de la experiencia de la iglesia chilena y latinoamericana, por lo tanto, creemos que nuestras preguntas son legítimas. Si las preguntas son legítimas, en cuanto surgen de nuestra práctica real, y si el texto escogido es adecuado, es posible que la respuesta a nuestras inquietudes pueda ser satisfecha en gran medida.

No hay duda que la persecución a los "santos" por parte del poder absoluto y dominante es una realidad. Pero tampoco es cualquier persecución. Es persecución a causa de la fidelidad a Jesu-

cristo y su Evangelio. En este caso la fidelidad a Jesucristo se expresa en el desconocimiento de cualquier intento humano por ostentar el poder absoluto. El único poder eterno y total pertenece a Dios. No existe poder o autoridad entre los hombres que sea total e intemporal sino que debe estar subordinada a Dios y con el propósito de promover el bienestar de la sociedad humana. Así lo entienden los testimonios bíblicos en el Nuevo Testamento (Cf. Romanos 13.1-7 por ej. 1 Timoteo 2.1-2, Tito 3-1, I Pedro 2.13-17) textos sobre los cuales cabría hacerse un estudio más detenido.

La postura de la Iglesia en cuanto fiel a Jesucristo no puede ser otra entonces que la de mantener siempre cierta distancia crítica frente a los poderes de este mundo. La Iglesia en cuanto Comunidad de los Santos fieles a Jesucristo es llamada a apoyar, colaborar y participar en todo esfuerzo, que coincidente con los valores del Evangelio, conduzca a la liberación total del hombre y la sociedad, pero, a su vez, la iglesia debe cuidar su frente interno, y no dejarse seducir por el hechizo del poder político que le ofrezca concesiones, status social o cuota de poder a cambio de participar con su culto en el sostén ideológico de regímenes autoritarios. Por lo demás, aparte de ser esto apostasía, es decir una expresión de infidelidad al Señor Jesucristo, tolera –en el mejor de los casos– y concede el hacer la guerra a los santos.

Dagoberto Ramírez F.
Casilla 13596
Santiago
Chile

NOTAS

[1] Delcor, M. "Mito y tradición en la literatura Apocalíptica". Ed. Cristiandad, Madrid 1977. Russell, D.S. "El Período Intertestamentario", Casa Bautista de Publicaciones, 1973. Ramírez F., D. "Apocalíptica", Ed. C.T.E. 1987. Mesters C. "El apocalipsis. La Esperanza de un pueblo que lucha". Ed. Rehue.

[2] Suetonio en "Domitiani Vita" 13.4 citado por Com. Bíblico San Jerónimo, vol. IV pág. 537.

[3] Hemos optado por seguir en gran medida la estructura que propone J.P. Charlier "El Apocalipsis de Sn. Juan: ¿Escritura para el fin de los tiempos o final de las Escrituras?" Selec. Teol. 97. 1986.57.

[4] Nuestro presupuesto hermenéutico en este caso es que solamente a partir de una **cristología consistente** se puede deducir una "**eclesiología consecuente.** Cf. por ej. J.C. Leardi "El Cristo total en el Apocalipsis" Rev. Bíblica 39.1977.253; J. Comblin "Le Christ dans L'Apocalypse" Tournai 1965. A. Läpple "El Misterio del Cordero" (en el Apocalipsis de Juan) Selec. Teol. 97. 1986. 64; T. Holtz "Die Christologíe der Apokalipses des Johannes", Berlín 1971; F. Bovon "El Cristo del Apocalipsis" Selec. Teol. 13. 1974. 45; W.R.G. Loader "The Apocalyptic Model of Sonship: Its origin and development in New Testament Tradition" JBL. 97.4.1978.535.

[5] Cerfaux, L. y Cambier J. "El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos" E. FAX Madrid 1972; D'Aragon, J.L. "Apocalipsis en Com. Bíblico San Jerónimo, Tomo IV pág. 571, y otros. Una interpretación semejante del fenómeno del paganismo aparece en la época de Pablo, así lo propone Lejido M.L. en "Fraternidad en el Mundo". Ed. Sígueme. Salamanca 1982. Pág. 35 ss.

[6] Cf. Padilla C., René "El Estado desde una perspectiva bíblica" en Revista Evangelio y Sociedad" 4/1987, p. 15-22. A pesar del título el estudio del tema se basa exclusivamente en una exégesis de Romanos 13.1-7. Se refiere a otros textos en la Escritura que sostienen este texto pero no se menciona jamás Apocalipsis 13 ni Daniel 7.

[7] Monckeberg, María O. "Los agentes secretos de la desnacionalización" en Revista APSI 237. Febrero 1988, p. 29 ss.

[8] No son muchos los trabajos de exégesis que profundizan en las implicaciones del poder político abusivo en la fe de la comunidad de los santos según Apocalipsis 13. Debemos destacar por consiguiente, el excelente trabajo de Adela Yarbro Collins "The Political Perspective of the Revelation to John" (JBL. 96.1977.241). A esto sumamos Croatto, J.S. "Las estructuras de poder en la Biblia" Rev. Bíblica. 156.1975.115. En cuanto a la experiencia de la Iglesia Chilena frente al poder autoritario podemos mencionar: varios autores "Escritos sobre Exilio y Retorno" (1978-84), FASIC Santiago de Chile 1984; Correa E., Viera Gallo, J.A. "Iglesia y Dictadura" Ed. Chile América, de Wit, H.; Ramírez, D. "Los Protestantes frente a los regímenes autoritarios" Rev. Pastoral Popular. 3.1986.11; Politzer, Patricia "Miedo en Chile" Ed. Chile y América 1985.

[9]. "El Mercurio". 31 Enero 1988. Pág. E 7.
[10] Cerfaux, L. y Cambier J. op. cit. pág. 147.
[11] Aparte de los muchos trabajos sobre el tema, lo más sintomático de la preocupación actual es la Consulta Ecuménica de Cuenca, Ecuador en noviembre de 1986. El Documento final refleja la gran preocupación de las Iglesias Católicas y Protestante frente a la expansión y desafíos de la religiosidad popular y la penetración de las Sectas. Cf. Boletín Rápidas 174. Diciembre 1986.
[12] Lagos Sch., Humberto y Chacón H., A. "La religión en las Fuerzas Armadas y de Orden". Ed. Rehue Ltda. Santiago. Chile 1986.

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

DEBIDO A LA GRAN ACEPTACION QUE HA TENIDO, LA REVISTA APARECERA A PARTIR DE 1990 TRES VECES AL AÑO EN LOS MESES DE ABRIL, AGOSTO Y DICIEMBRE.

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.100

EJEMPLARES SUELTOS

AMERICA LATINA: US$ 6
OTROS PAISES: US$ 10
COSTA RICA: ¢340

PARA PEDIDOS DE 10 O MAS EJEMPLARES, SE OTORGA UN DESCUENTO DEL 50% PARA AMERICA LATINA Y DEL 30% PARA OTROS PAISES

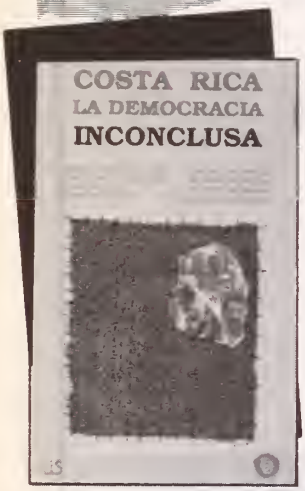
FAVOR DE CANCELAR LAS SUSCRIPCIONES Y PEDIDOS DE EJEMPLARES SUELTOS MEDIANTE CHEQUE EN US$ A NOMBRE DE:

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

Y DIRIGIRSE A:

EDITORIAL D.E.I
APARTADO 390-2070 SABANILLA
SAN JOSE, COSTA RICA.
TELEFONO 53-02-29
TELEX 3472 ADEI-C.R
TELEFAX 53-15-41

NOVEDADES



Mauel Rojas Bolaños y otros: *Costa Rica: la democracia inconclusa.*
ISBN 9977-83-009-6.

En los últimos cuarenta años, la sociedad costarricense ha pasado por un relativo proceso de democratización en el plano político. Ahora bien, ¿por qué Costa Rica ha logrado mantener este sistema, en un contexto centroamericano donde la característica ha sido el autoritarismo y la violación de los derechos humanos? y, ¿cuáles son sus perspectivas a corto y mediano plazo? Contestar estas preguntas implica comprender el significado de la democracia en este país.

216 págs. US$7,90

Muamba Tujibikile: *La resistencia cultural del negro en América Latina: lógica ancestral y celebración de la vida.*
ISBN 9977-83-013-4.

Este estudio de Muamba Tujibikile tiene que ver con la liberación humana, corpórea, personal, social, de un sector oprimido, relegado, violado, de nuestros pueblos caribeños y latinoamericanos.

68 págs. US$3,50

Mats Lundahl, Wim Pelupessy (eds.): *Crisis económica en Centroamérica y el Caribe.*
ISBN 9977-83-004-5.

Los autores del presente libro analizan los obstáculos, las perspectivas y las posibles opciones para poner en práctica las políticas de ajuste productivo necesarias para la reactivación de las economías de la región.

304 págs. US$10,00

Arnoldo Mora: *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica.*
ISBN-9977-83-011-8.

Este libro es polémico, sugerente y provocativo. Constituye un aporte para el conocimiento del papel que ha tenido la religión en general y la Iglesia Católica en particular en los procesos políticos.

118 págs. US$6,00

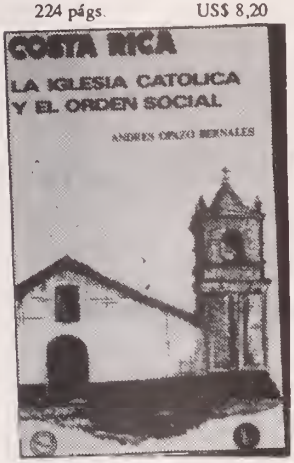
D.E.I — 1989-90

BIBLIOTECA SOBRE LA IGLESIA EN CENTROAMERICA

Opazo Bernales, Andrés. *Costa Rica: la Iglesia Católica y el orden social.*
ISBN 9977-904-41-3

Estudio que trata de reconstituir tanto el papel de la Iglesia al interior de los procesos políticos que han tenido lugar en Costa Rica desde 1960, como algunas experiencias de innovación pastoral en medios populares, urbanos y rurales.

224 págs. US$ 8,20



Chea Urruela, José Luis. *Guatemala: La Cruz fragmentada.*
ISBN 9977-904-64-2.

Analiza la respuesta política que la Iglesia Católica guatemalteca, mediante las diversas élites religiosas, dio a los llamamientos de cambio auspiciados por el Concilio Vaticano II y Medellín, y las implicaciones de esas respuestas en el proceso de cambio de la sociedad.

360 págs. US$ 8,50

Blanco, Gustavo y Valverde, Jaime. *Honduras: Iglesia y cambio social.*
ISBN 9977-904-49-9.

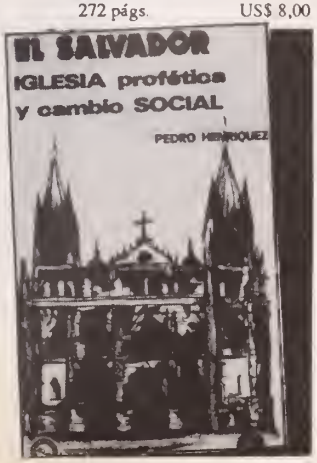
Aborda la dinámica de la Iglesia Católica de Honduras, a partir de tres modelos eclesiales —el jerárquico, el desarrollista y el profético— que se conforman, crecen y estancan para volver a renacer con nuevos bríos en distintos momentos históricos.

236 págs. US$ 7,90

Henríquez, Pedro. *El Salvador. Iglesia profética y cambio social.*
ISBN 9977-904-82-0.

Todo cambió en El Salvador cuando la profecía irrumpió en la religión, denunciando una estructura social de pecado y proponiendo en su lugar una tierra nueva y un cielo nuevo. Entonces la crisis se apresuró y el pueblo pasó de la pasividad política a la acción revolucionaria

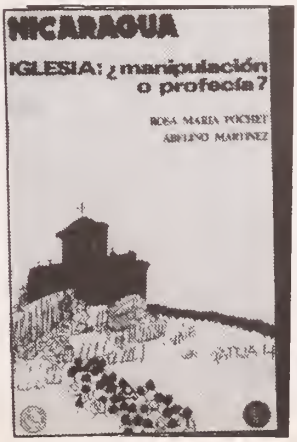
272 págs. US$ 8,00



Pochet, Rosa María y Martínez, Abelino. *Nicaragua, Iglesia: ¿manipulación o profecía?*
ISBN 9977-904-40-5.

Hoy en día, no se puede hablar de las luchas de liberación en América Latina sin analizar la participación cristiana en ellas. De ahí la importancia de conocer en qué consiste propiamente la participación de los cristianos en la revolución nicaragüense

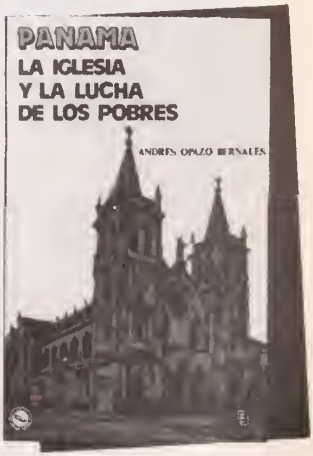
186 págs. US$ 7,90



Opazo Bernales, Andrés. *Panamá: La Iglesia y la lucha de los pobres.*
ISBN 9977-904-78-2.

Este libro contiene una reconstrucción de las experiencias de pastoral popular más interesantes, así como un intento de su comprensión al interior del contexto social, político y religioso panameño de los últimos veinte años.

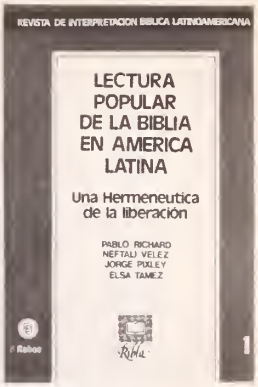
214 págs. US$ 7,50



Núms. anteriores de RIBLA

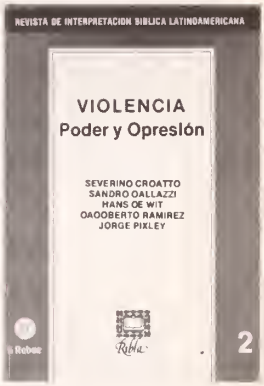
RIBLA Nº1

Lectura popular de la Biblia en América Latina. Una hermenéutica de la liberación



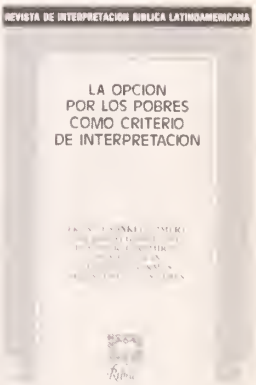
RIBLA Nº2

Violencia, poder y opresión



RIBLA Nº3

La opción por los pobres como criterio de interpretación



Suscríbase a RIBLA

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de agosto de 1991

178540A 138
LBC
11-26-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3649

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY